Volumen 75 Fasciculus I 2009

# ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM




PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
**ROMA**

**Nr. 1 / 2009**

Poste Italiane s p a
Spedizione in abbonamento postale
D L. 353/2003 (conv in L 27/02/2004 n° 46) art 1, comma 2, DCB Roma
Semestrale. Taxe perçue

**ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA**
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma
www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

**ISSN 0030-5375**

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 40,00 in Italy, and € 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.
Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.
International Bank Account Number (IBAN):

| Country | Check Digit | CIN | Cod. ABI | CAB | Account Number | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| IT | 54 | C | 07601 | 03200 | 000034269001 | BIC- Code BPPIITRRXXX |

Edited by Corrado Marucci (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@pio.urbe.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

---

# SUMMARIUM

## ARTICULI



## COMMENTARII BREVIORES

SIGLA

| | |
|---|---|
| AASS | Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.) |
| AB | Analecta Bollandiana |
| ACO | Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss ) |
| AfO | Archiv für Orientforschung |
| AOC | Archives de l'Orient Chrétien |
| BBGG | Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata |
| BHG | François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957$^{3}$) |
| BHO | Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910) |
| BiO | Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.) |
| BO | Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975) |
| Brightman | Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896) |
| BSAC | Bulletin de la Société d'Archéologie Copte |
| BV | Bogoslovskij Vestnik |
| Byz | Byzantion |
| BZ | Byzantinische Zeitschrift |
| CCEO | Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995) |
| CCG | Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss ) |
| CCL | Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.) |
| CerVed | Cerkovnye Vedomosti |
| ChrČt | Christianskoe Čtenie |
| CICO | Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958) |
| COD | Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973$^{3}$) |
| ConcFl | Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976) |
| CPG | Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss) |
| CSCO | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.) |
| CSEL | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss ) |
| CSHB | Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897) |
| ČtOIDR | Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii |
| DACL | Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie |
| DDC | Dictionnaire de Droit Canonique |
| Denzinger, ROC | Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864) |
| DHGE | Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.) |
| Dmitrievskij | Aleksej A Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917) |
| DOP | Dumbarton Oaks Papers |
| DSp | Dictionnaire de Spiritualité |
| DTC | Dictionnaire de Théologie Catholique |
| Dz | Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965$^{33}$) |
| EO | Échos d'Orient |
| FCCO | Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.) |
| Funk I-II | Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905) |
| GAL | Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912) |
| GAL2 | *Idem* I-II (Leiden, 1943-1949) |
| GALS | *Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942) |
| GAS | Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.) |
| GCAL | Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953) |
| GCS | Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss ) |
| Goar | Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730$^{2}$ repr. Graz 1960) |
| GSL | Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) |
| HOr | Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.) |
| Irén | Irénikon |
| JOB | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.) |
| JSSt | Journal of Semitic Studies |

| | |
|---|---|
| JTS | The Journal of Theological Studies |
| LOC | Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2]) |
| LQF | Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.) |
| LTK[1-2-3] | Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993) |
| Mansi | Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.) |
| MGH | Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.) |
| Metzger I-III | Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987) |
| Mus | Le Muséon |
| MUSJ | Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Bevrouth) |
| OC | Oriens Christianus |
| OCA | Orientalia Christiana Analecta |
| OCh | Orientalia Christiana |
| OCP | Orientalia Christiana Periodica |
| OKS | Ostkirchliche Studien |
| OLP | Orientalia Lovaniensia Periodica |
| OLZ | Orientalische Literaturzeitung |
| OS | L'Orient Syrien |
| PalSb | Palestinskij Sbornik |
| Pauly-Wissowa | Paulys Realenzyklopadie der klassischen Altertumswissenschaft |
| Pedalion | Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908[5]) |
| PG | Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866) |
| PL | Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864) |
| PO | Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.) |
| POC | Proche-Orient Chrétien |
| PS | Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927) |
| PSRL | Polnoe Sobranie Russkich Letopisej |
| RAC | Reallexikon für Antike und Christentum |
| RBK | Reallexikon zur byzantinischen Kunst |
| REArm | Revue de Études Arméniennes |
| RByz | Reallexikon der Byzantinistik |
| REB | Revue des Études Byzantines |
| RechBeyr | Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth |
| *Régestes* | Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47) |
| Renaudot, HP | Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713) |
| Rhallis-Potlis | G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859) |
| RHC | Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906) |
| RHE | Revue d'histoire ecclésiastique |
| ROC | Revue de l'Orient Chrétien |
| RSBN | Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici |
| SC | Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.) |
| s d. | senza data |
| s.i.p. | senza indicazione prezzo |
| ST | Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.) |
| SVNC | Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838) |
| SynOr | Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902) |
| TKDA | Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii |
| TODRL | Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury |
| TU | Texte und Untersuchungen |
| VC | Vigiliae Christianae |
| VV | Vizantijskj Vremennik |
| ZDMG | Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft |
| ZDPV | Zeitschrift des deutschen Palastina-Vereins |
| ZMNP | Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija |
| ZNTS | Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka |

Ernst Chr. Suttner

# Die Gegner der Siebenbürger kirchlichen Union werden zur zweiten Siebenbürger rumänischen Kirche

Ab 1761 amtierte in Siebenbürgen neben dem rumänischen unierten Bischof ein weiterer rumänischer Bischof. Seither kann jedermann leicht erkennen, dass dort zwei rumänische Kirchen bestehen. Nun stellt sich die Frage: Wann und wodurch war es zu einer zweiten rumänischen Kirche Siebenbürgens gekommen? Wann und wie fanden dort die Unierten und die Gegner der Union zu der Auffassung, dass sie nicht zwei Parteien in einer einzigen Kirche sind, sondern verschiedene Kirchen bilden?

## I)

Als sich in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts Jesuitenpatres an die Kirchenleitung der Rumänen Siebenbürgens wandten, erstrebten sie die Zustimmung zu einer Union aller Rumänen des Landes mit Rom. Sie zielten auf eine Gesamtunion ab und hofften, dass es über Verhandlungen mit dem Bischof und seiner Synode zu einer Annullierung des zur römischen Kirche bestehenden Schismas kommen werde. Die Kirchenleitungen beider Seiten hätten die Annullierung aussprechen sollen und alle Gläubigen der Lateiner und der Rumänen Siebenbürgens sollten miteinander vereint werden[1]. Im Auftrag Österreichs hatten die Jesuiten den Rumänen im Fall einer Union außerdem soziale Vorteile anbieten dürfen. Die rumänischen Partner bei den Verhandlungen hatten kein anderes Ziel als die Patres. Als Kardinal Leopold Kollonitz mit Bischof

[1] Angesichts der Tatsache, dass auf beiden Seiten der Karpaten Rumänen siedelten, konnte eine Union der Rumänen Siebenbürgens natürlich keine Gesamtunion aller Rumänen werden. Doch dies ändert nichts daran, dass die Jesuiten die genannte Zielsetzung (= die Gesamtunion mit den Rumänen Siebenbürgens) verfolgten. Ihr Blick bei ihrem pastoralen Vorhaben war auf die Gesamtheit der rumänischen Einwohner in der neuen Provinz des Habsburgerreiches (und auf sie allein) gerichtet; der Blick ging nicht über die Karpaten hinweg.

**OCP 75 (2009) 5-23**

Atanasie den letzten Schritt der Union vollzog, wollte er ohne Zweifel zu Ende führen, was die Jesuiten begonnen hatten[2]. Dass er aber ein Verfahren anwandte, welches de facto die Gesamtunion scheitern ließ, war von ihm nicht erkannt und diese Konsequenz war von ihm auch nicht gewollt. Er hat die Weichen so gestellt, dass de facto eine neue Kirche entstand und dass das Ende des Schismas zwischen den Kommunitäten der Lateiner und der Rumänen Siebenbürgens, das von den Jesuiten und von der rumänischen Kirchenleitung angestrebt worden war, nicht erreicht werden konnte.

Der Grund für das Misslingen der ursprünglichen Pläne war folgender: Die Jesuiten hatten im Auftrag der römischen Congregatio de Propaganda Fide den Rumänen bei den Beratungen versichert, dass sie bei einer Union nur aufhören müssten, die Lateiner zu verurteilen, und dass ihre geistliche Überlieferung (ihre „lege strămoşească“[3]) unverändert bleiben werde; von Übernahme irgendwelcher lateinischer Lehren oder kirchlicher Verhaltensweisen war keine Rede gewesen. Gemäß diesem Konzept sollte die Kirche der Rumänen Siebenbürgens in der Union genau die Kirche bleiben, die auch vorher im Land bestand. Kollonitz hingegen verlangte vom Bischof und von jedem einzelnen Kleriker der Rumänen das tridentinische Glaubensbekenntnis mit filioque, purgatorium und zahlreichen Klarstellungen zu rein innerabendländischen theologischen Fragestellungen[4], weihte Atanasie, dessen Bischofsweihe durch einen „Schismatiker“ ihm zweifelhaft erschien, *sub conditione* nochmals, und er verpflichtete die Rumänen, den Katechismus des Petrus Canisius zu übernehmen, den er zu Beginn des 18. Jahrhunderts in rumänischer Übersetzung verbreiten wollte[5]. Auch musste Atanasie versichern, „mit väterlichem und aufgeschlossenem Geist“ einen ihm an die Seite gestellten römisch-katholischen Theologen und Ratgeber anzunehmen, „ohne

---

[2] Zum Unionsverständnis aller Verhandlungsführer an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, sowohl derer aus dem Jesuitenorden, als auch der damaligen rumänischen Kirchenführer und des Kardinals Kollonitz, vgl. die nachfolgenden Ausführungen und unseren Beitrag: Das Unionsverständnis bei Förderern und Gegnern der Union der Siebenburger Rumanen mit der Kirche von Rom, in: Annales Universitatis Apulensis (Ser. Hist.) 9/11, Alba Iulia 2005, S. 7-20; Ergänzungen dazu in Band 10/II, S. 37-48.

[3] Vgl. Suttner, Legea strămoeeasca: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts, in: OS 56 (2007) 138-154; rumänisch in: C. Pădurean – M. Săsăujan, Biserică şi societate, Arad 2005, S.21-39

[4] Vgl. auch Suttner, Das Abrucken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/96 und bei der rumänischen Union von 1701, in: Annales Universitatis Apulensis (Ser. Hist.) 9/II, Alba Iulia, 2005, S. 135-145

[5] Es ging um eine rumänische Edition des Katechismus von Peter Canisius, deren Drucklegung Kardinal Kollonitz veranlasste: Catechismus, Szau Summá Krédincéi Katholicséstì R.P. Petri Canisisii..., Cluj 1703.

dessen Zugegensein ich keine Synoden feiern und keine Visitationen von Kirchen oder Pfarreien durchführen werde, und ohne dessen Zustimmung ich niemanden exkommunizieren oder Scheidungen aussprechen oder einen Laien oder einen Kleriker bestrafen werde, niemanden weihen und keinen zur Würde eines Protopopen erheben werde ... und dass ich schlussendlich in allen kirchlichen Angelegenheiten die heilsamen Ratschläge meines Theologen und Ratgebers annehmen und ihnen folgen werde“[6]. Kollonitz wollte also die rumänische Kirche Siebenbürgens — sicher ohne sich dessen wegen seiner Unkenntnis von den byzantinischen Kirchentraditionen bewusst geworden zu sein — verpflichten, so schnell wie möglich zu einer anderen Kirche zu werden und machte die Absicht der Jesuiten zunichte, den Rumänen im römischen Auftrag auch als Unierten die Kontinuität ihrer Tradition zu belassen. Unbewusst zwar, aber tatsachlich leitete er das Entstehen einer neuen Kirchengemeinschaft ein, die sich nach der Implementierung der verfügten Neuerungen klar und deutlich von der alten rumänischen Kirche Siebenbürgens unterscheiden sollte. Doch wir haben Zeugnisse dafür, dass das Implementieren nur langsam vor sich ging[7].

Was Bischof Atanasie anbelangt, gibt es keinen Hinweis, dass er seine Auffassung hinsichtlich der Gültigkeit der Union für alle Rumänen geändert hätte, als er in Wien auf die Wünsche des Kardinals einging. Er erfasste die tatsächlichen Konsequenzen des Vorgehens in Wien ebenso wenig wie Kardinal Kollonitz.

Die Siebenbürger Stände hingegen wünschten wegen bedrohlicher Nachrichten über gegenreformatorische Zwangsmaßnahmen im habsburgischen Oberungarn[8] keinen bedeutenden Zuwachs für die Katholi-

---

[6] Vgl. die Eidesformel, auf die Atanasie in Wien verpflichtet wurde, bei N. Nilles, Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Innsbruck 1885, S. 281-287. Z. Pâclişanu, Istoria Bisercii Române Unite, Târgu-Lâpuş, 2006, S. 146, fasst das, was man Atanasie auferlegte, wie folgt zusammen: „Der erste unierte Bischof war, wie wir sehen, eine rein reprasentative und dekorative Figur, ohne jegliche wirkliche Gewalt und ohne Initiative“.

[7] So berichtet zum Beispiel O. Bärlea (in: de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 176) unter Hinweis auf zeitgenossische Texte, dass am 25. Juni 1701 (= am Tag der Amtseinführung Atanasies in Alba Julia) die Jesuitenpatres, die den Bischof begleiteten und berieten, sich noch insoweit der alten Verhandlungspositionen erinnerten und sich de facto von Kollonitz distanzierten, als sie den versammelten rumanischen Priestern nicht das tridentinische Glaubensbekenntnis, sondern florentinische Formeln vorlegten.

[8] Vgl. P. Brusanowski, Motivaţiile politice ale interesului Cardinalului Leopold Kollonich faţă de Români, in: Analele Universitatis Apulensis, ser. hist. 6/11, S. 55 ff. Kard. Kollonitz, eine Schreckgestalt fur die Protestanten, war zunächst Malteserritter gewesen, hatte im Kampf gegen die Türken Mut und militärisches Geschick bewiesen und war schnell zu hohen Würden aufgestiegen. Einem Mordanschlag gerade entgangen, nahm er das Angebot Kaiser Leopolds auf einen Bischofsstuhl an, studierte an der Wiener Universi-

ken Siebenbürgens. Sie betrachteten die Unierten von Anfang an als eine eigene Kirche, die klein bleiben und nur wenige Gläubige aus der herkömmlichen Kirche der Rumänen zu sich herüberziehen sollte, einerseits, damit sie die Katholiken nur wenig stärke, und andererseits, damit die Anzahl derer, denen soziale Rechte einzuräumen waren, unbedeutend bleibe. Mit seinem Verlangen auf Umgestaltung der rumänischen Kirche im Geist nachtridentinischer Entwicklungen arbeitete Kollonitz ihnen in die Hände.

Schon im April 1698 war auf Drängen der Stände ein leopoldinisches Diplom ergangen[9], welches es den Rumänen freistellte, wenn sie es wünschten, mit einer von den vier rezipierten Religionen[10] des Landes ei-

---

tät nicht langer als nur zwei Jahre Theologie und empfing die Bischofsweihe. 1668 Bischof von Neutra (Nitra) geworden, wurde er 1670 nach Wiener Neustadt transferiert. Er war um die Verbesserung der Seelsorge, um Rekatholisierung seiner Sprengel und um karitative Hilfsmaßnahmen bemüht. Als Bischof des kleinen Bistums Wiener Neustadt wurde er 1672 Kammerpräsident von Ungarn, und als solcher wirkte er mit an gegenreformatorischen Zwangsmaßnahmen gegen protestantische Prediger, gegen die allerdings nicht nur aus religiösen Gründen vorgegangen wurde, vielmehr auch Vorwürfe im Raum standen, sie wären politisch illoyal und zur Bundesgenossenschaft mit siebenbürgischen Großen und mit den Türken bereit gewesen. [Ausführlich berichtet hiervon Joseph Maurer im 3. Kapitel seiner Biographie, Cardinal Leopold Graf Kollonitsch, Primas von Ungarn, Innsbruck 1887, S. 365 ff.] Glänzendes Organisationstalent bewies Leopold Kollonitz 1683 während der Belagerung Wiens, als er die Seele des Widerstands war. Nach dem Sieg war er einer der ersten, die sich wieder den Sorgen des Alltags stellten. Seiner Kirche und seinem Kaiser, mit dem ihn enge Freundschaft verband, treu ergeben, übernahm er bald Bistümer im eroberten Ungarn, um dort das kirchliche Leben wieder aufzubauen. Er wurde zum Kardinal und 1695 zum Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn erhoben. Verständlicherweise loste die Ernennung des Gegenreformators Kollonitz zum fuhrenden Jurisdiktionsträger der katholischen Kirche Ungarns bei den Protestanten Siebenbürgens Befürchtungen aus. Sehr ausführlich kommt das auf das damalige Oberungarn bezogene organisatorische und gegenreformatorische Wirken von Kardinal Kollonitz zur Sprache bei O. Ghitta, Naşterea unei biserici, Cluj-Napoca 2001, insbesondere im Kapitel „Unirea" S. 19-149

[9] Der fur unseren Zusammenhang entscheidende Passus bei Nilles, Symbolae, S. 195.

[10] Neben den Lateinern, die schon unter den ungarischen Königen volle Rechte besessen hatten, waren dies die Lutheraner, die Reformierten und die Antitrinitarier, denen im 16. Jahrhundert Siebenburger Landtagsbeschlusse Rechte erteilten. Was die Konfessionsnamen anbelangt, deren wir uns im Folgenden bedienen, ist zu beachten, dass jene Kirche, die man heute die katholische nennt, in älteren Quellen in der Regel „lateinische Kirche" heißt. Zur Zeit der Gegenreformation (= noch vor Beginn der Unionsverhandlungen in Siebenburgen) wurde fur sie ein neuer Konfessionsname gebildet mit dem Eigenschaftswort „katholisch", das im Glaubensbekenntnis eine wichtige Eigenschaft der gesamten Kirche Christi anzeigt. In manchen Quellen aus der Zeit der Siebenburger Unionsgesprache wird diese Kirche daher „katholische Kirche" genannt Die Kirche der Rumänen, mit der die Gespräche gefuhrt wurden, gehörte zu jenen Kirchen, die von jeher „griechische Kirchen" genannt wurden. Im Schrifttum zur Kirchengeschichte wurde für sie im Lauf des 18 und besonders im 19. Jahrhundert der Name „orthodoxe Kirchen" üblich. Als Konfessionsbezeichnung haben beide Bezeichnungen — die ältere, die in den Quellen zur Sieben-

ne Union einzugehen. Die bürgerlichen Freiheiten der Angehörigen der Religion ihrer Wahl sollten ihnen dann zukommen. Wünschten sie aber keine solche Union, sollte ihr bisheriger rechtlicher Status (das heißt: ihre Rechtlosigkeit) beibehalten bleiben. Unionen von solcher Art gehen nicht aus der Annullierung eines bestehenden Schismas durch die Kirchenleitungen hervor, sondern aus individuellen Beitrittserklärungen durch einzelne Gläubige bzw. einzelne Pfarrgemeinden. Man versuchte in Siebenbürgen, auf der Basis dieses Diploms eine Praxis zu etablieren, die einen tiefen Gegensatz mit sich gebracht hätte zwischen einem theologisch verantwortbaren Verständnis des Wortes „Union", für das Einheit im Glauben zu fordern ist, und einer rein staatspolitischen Interpretation desselben Wortes, für die eine rein administrative Unterstellung unter die Oberaufsicht durch die Kirchenbehörde, der man sich „unieren" wollte, genügte.

Einige rumänische Pfarreien unterstellten sich daraufhin ohne theologische Konsequenzen, vielmehr unter Beibehalt aller ihrer kirchlichen Überlieferungen (NB! auch jener Überlieferungen, die von den kalvinischen Fürsten zum Zweck einer schleichenden Kalvinisierung der Rumänen Siebenbürgens jahrzehntelang verboten worden waren!) formal der kalvinischen Kirchenbehörde und entzogen sich so der Jurisdiktion Atanasies. Dieser wandte sich an Kardinal Kollonitz[11], und auf Anregung des Kardinals wurden im leopoldinischen Diplom vom März 1701 theologische Bedingungen benannt, die bei Unionen erfüllt sein müssen, damit aus ihnen bürgerliche Auswirkungen abgeleitet werden dürfen. Für eine Union von Gläubigen griechischer Tradition mit der römischen Kirche wurden in diesem Diplom vier Bedingungen angeführt, an denen die Gläubigen als Unierte zu erkennen seien, nämlich dass sie zu den „vier Florentiner Punkten", zu denen das Konzil wie die lateinischen, so auch die griechischen Lehrformulierungen als rechtgläubig anerkannt hatte, die jeweils lateinische Formel gläubig bekennen[12]. Im Kontext einer Auseinandersetzung über die Frage, wie in Siebenbürgen eine Union mit

burger Union noch gebrauchlich war, und die jüngere, die sich bald danach durchsetzte — dieselbe Bedeutung.

[11] Nilles, Symbolae, S. 221.

[12] Als Folge dieser *vom Staat*, nicht von einer kirchlichen Instanz erteilten Anordnung wurde die in der rumänischen Literatur oft begegnende Formel geboren, dass es Bedingung sei für jede Union von Orientalen mit Rom, „die Florentiner Punkte zu übernehmen" — eine widersinnige Formel, die den wirklichen Resultaten der Florentiner Beratungen diametral entgegensteht. Denn das Konzil hatte zu den vier Punkten die herkömmlichen Formeln der Lateiner und der Griechen für gleichermaßen rechtgläubig erklärt; unter unberechtigter Berufung auf das Konzil wurden vom Staat in diesem Diplom die traditionellen Lehrformeln der Unierten der Häresie verdächtigt, und es wurde von ihnen verlangt, diese jeweils durch die (angeblich allein rechtgläubigen) Formeln der Lateiner zu ersetzen.

einer rezipierten Religion beschaffen sein musste, damit aus ihr sozialpolitische Rechte erwachsen, wurde den Unierten *vom Staat* die Auflage gemacht, das *filioque* ins Glaubensbekenntnis aufzunehmen und sich dadurch klar von den Nichtunierten zu unterscheiden[13]. Wie sich aus der Aufzeichnung über das Gespräch des (theologisch wenig gebildeten[14]) Kirchenmanns Kollonitz mit Atanasie ergibt, war der Kardinal dafür eingetreten, dass in dem staatlichen Diplom theologische Bedingungen gesetzt wurden für die Zubilligung von sozialpolitischen Auswirkungen einer Union[15].

II)

Wir haben uns bislang mit amtlichen Verordnungen befasst, die an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert für eine Union von Siebenbürger Rumänen mit der römischen Kirche erlassen wurden. Die Frage steht nun an nach der Selbsteinschätzung der eigenen kirchlichen Identität jener Kleriker und Laien, die der Union zustimmten, und jener Priester und Gläubigen, die sich ihr widersetzten. In einer Untersuchung zum Erarbeiten einer Selbstidentität der Unierten[16] schlägt der Verfasser in verdienstvoller Weise eine Reihe von Fragen vor, durch die, wie er zu Recht meint, erfasst werden könnte, warum die Anhänger der Union sich für Gläubige einer gesonderten unierten Kirche hielten. Er muss aber deutlich machen, dass sich seine Fragen nicht für das gesamte 18. Jahrhundert mit derselben Klarheit beantworten lassen, weil sich in den 40er und 50er Jahren des Jahrhunderts durch das Auftreten von Visarion Sa-

---

[13] Dass diese staatliche Auflage von der katholischen Kirche keineswegs für notwendig gehalten wurde, wird unter anderem durch die Tatsache belegt, dass es in der Stadt Rom unierte Gotteshäuser gab und bis auf den heutigen Tag gibt, in denen das Glaubensbekenntnis ohne das *filioque* gesungen wurde und immer noch so gesungen wird. Die Siebenburger Behörden stützten sich vermutlich auf diese staatliche Verfügung, als sie in einem Protestschreiben gegen Bischof Micu-Klein vom 17.3.1735 darlegten, dass die Siebenburger Rumänen keine wirklichen Unierten seien, weil sie das *filioque* nicht ins Glaubensbekenntnis einfügten, während dies anderswo die von eben diesen Behörden als „echte Unierte" Bezeichneten täten; (Quellenbeleg bei Pâclişanu, Istoria Bisercii Române Unite, S. 223 f.)

[14] Vgl. die Hinweise auf seinen Lebenslauf in Anm 8 und den dort vermerkten überaus schnellen Wechsel aus einer militärischen in eine kirchliche Karriere.

[15] Für die Verantwortlichkeit des Kardinals vgl. Nilles, Symbolae, S. 274-279, besonders Punkt VII.

[16] Ciprian Ghişa, Biserica greco-catolică din Transilvania (1700-1850): Elaborarea discursului identitar, (Die griechisch-katholische Kirche Siebenbürgens 1700-1850: Das Erarbeiten einer Darstellung ihrer Selbstidentität), Cluj-Napoca 2006. Eine Rezension dazu in OKS 57 (2008).

rai und Sofronie din Cioara ein entscheidender Einschnitt ergab. Seine Fragen lauten: „Wer sind wir? Was ist die Union? Warum sind wir Unierte? Mit wem wurde die Union realisiert? Was ist unser Glaube? Was wurde verändert gegenüber der vorangegangenen Periode? Was ist unser Spezifikum? Wie viele sind wir? Welches sind die mit uns Verbundenen? Welches sind unsere Gegner?“[17] Solchen Fragen haben wir uns für die Unierten und — mutatis mutandis — auch für die Gegner der Union anhand der zur Verfügung stehenden Quellen zu stellen. Dabei ergibt sich das Problem, dass für die Zeit vor Visarion Sarai außer den Synodalbeschlüssen aus den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts kaum von Rumänen Siebenbürgens verfasste Quellen zur Verfügung stehen. Wird es also möglich sein, schon für die Zeit vor Visarions Auftreten ein Bewusstsein von der Existenz zweier rumänischer Kirchen in Siebenbürgen aufzuweisen?

Den Autoritäten des Habsburgerreichs galt von Anfang an als Unierter, wer in gutem Einvernehmen stand mit Bischof Atanasie. Wer zu ihm klar und deutlich auf Reserve gegangen war, galt der Obrigkeit als „Rebell“ und mochte, wenn er wollte, von sich sagen, dass er nicht uniert sei. Um auf die Fragen: „Was ist unser Glaube? Was ist unser Spezifikum?“ zu antworten, verwiesen sowohl die einen, die zu Atanasie standen, als auch die anderen, die sich von ihm abgekehrt hatten, auf die Tradition ihrer Kirche, auf die „lege strămoşească“. Aus derselben Antwort beider Seiten ergibt sich nichts für eine Antwort auf die Fragen „Was wurde verändert gegenüber der vorangegangenen Periode? Welches sind die mit uns Verbundenen?“ Wie die zum Teil auf uns gekommenen Antworten bezeugen, die den Siebenbürger Behörden bei einer Enquete im Anschluss an das leopoldinische Diplom von 1698 erteilt wurden, war für ein Gutteil der Befragten das, was die Kommissionen erfragen wollten[18], so unbegreiflich, dass das Befragungsunternehmen sogar abgebrochen

---

[17] S. 25.

[18] Noch ehe Kardinal Kollonitz in den Gesprachen mit Atanasie die Forderung auf Übernahme der nachtridentinischen Theologie erhoben hatte, als den Rumänen also von den Jesuiten noch eine Union mit Rom vorgeschlagen war, die an ihren Uberlieferungen nicht geruttelt hätte, waren die Stände aufgrund ihres ganz anderen Unionsverständnisses bereits bemüht, den Rumänen einzureden, dass die Union ganz bestimmt einen Verrat an der „lege strămoşească“ bedeute. Sie formulierten die Anfrage so, dass die Rumänen hätten beantworten sollen, ob sie bei ihrer Uberlieferung bleiben oder sich einer anderen Kirche und deren Traditionen anschließen wollten, denn die Behorden wussten sehr wohl, welche Ablehnung es bei den rumänischen Christen hervorruft, wenn ein Verlust ihrer „lege“ droht. Doch genau dies war den Gläubigen unbegreiflich.

werden musste[19]. Es hat ab der Jahrhundertwende in der rumänischen Kirche Siebenburgens zweifellos Parteiungen gegeben. Doch für ein Bewusstsein unter den Rumänen, dass der Unionsabschluss eine neue rumänische Kirche ins Dasein gerufen habe, neben der herkömmlichen Kirche nämlich noch eine unierte, wie sich die Stände dies wünschten, lassen sich in den ersten Jahrzehnten nach der Jahrhundertwende keine Spuren in den Quellen finden.

Eines der ältesten uns bekannten Zeugnisse für den Widerstand von Siebenbürger Rumänen gegen die Union legte Radu Tempea in seiner „Istoria sfintei beserici a Şcheilor Braşovului" vor[20]. Aus dieser Chronik geht eindeutig hervor, dass nicht die Unionsgespräche in Alba Julia, die im Geist des Florentinums geführt worden waren, sondern die Wiener Geschehnisse, das heißt: die Wiederweihe Atanasies und die Umgestaltung der Angelegenheit durch Kollonitz zum Widerspruch führten. Denn Radu Tempea schrieb: „Nachdem Atanasie [1698 von der Walachei her] zu seinem Sitz in Alba Julia gekommen war, amtierte er drei Jahre in Rechtgläubigkeit als Bischof..." Nach dieser Aussage über die Rechtgläubigkeit Atanasies in den Jahren, in denen er und seine Synode mit den Jesuiten über die Union verhandelten, fährt Tempea fort: „Doch am 18. März 1701 begab sich Bischof Atanasie nach Wien ... dort hat er das rechtgläubige griechische Gesetz[21] willentlich verlassen und niedergetreten, in das hinein er getauft und geweiht worden war und (auf das er) sich eidlich verpflichtete[22]. Denn er wurde zuerst zum Diakon, dann zum Pater, dann zum papistischen Bischof geweiht ... und so kam er nach Alba Julia"[23]. Im Folgenden beschreibt Tempea den Widerstand, der nach seiner Kenntnis der Sachlage genau deswegen ausbrach. Auch in Sendschreiben der Kirchenführer von jenseits der Karpaten werden nur die Wiener Ereignisse gerügt, und die Exkommunikation, die darin über Atanasie ausgesprochen ist, sollte individuell nur Priester und Laien mit-

---

[19] Zu diesem Befragungsunternehmen vgl. Pâclişanu, Istoria Bisercii Române Unite, S. 114.

[20] Die Edition seiner Chronik erfolgte 1969 durch 0. Schlau und Livia Bot.

[21] Das heißt: die „lege strămoşească". Das rumanische Wort „lege" bedeutet zunachst „Gesetz". Warum zwar für Deutsche, nicht aber fur Rumänen das Wort „Gesetz" kaum anwendbar ist auf das Glaubenserbe, ist in dem in Anm. 3 erwahnten Beitrag ausdrucklich erläutert.

[22] Diese Formulierung spricht von einem persönlichen Abfall Atanasies Dass er eine neue Kirche habe entstehen lassen wollen, kann aus diesen Worten nicht herausgelesen werden.

[23] In der Edition der Chronik Tempeas, S. 74. Einen Protestbrief eines Kaufmanns aus Alba Julia an Atanasie mit sehr ähnlichem Inhalt wenige Tage vor der Wiederweihe zitiert auch Bârlea, Die Union der Rumänen, bei W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 411 f.

betreffen, die es mit Atanasie hielten; kein Hinweis ist enthalten auf eine neue rumänische Kirche, die sich um Atanasie gebildet hätte[24].

Die rumänischen Pfarrgemeinden bestimmter Orte und auch andernorts einzelne Priester und Gläubige widersetzten sich dem Bischof Atanasie sofort, als sie erfuhren, dass er sich ein zweites Mal hatte weihen lassen. Dass man in Wien Zweifel hegte, ob ihr Vladyka[25] ein richtiger Bischof sei, beleidigte die Rumänen nämlich zutiefst. Man darf annehmen, dass die tridentinische Ausrichtung der Belehrung des Kardinals Kollonitz an Bischof Atanasie und die sogenannten Florentiner Punkte, die bereits damals jenseits der Karpaten auf Ablehnung stießen[26], der breiten Mehrheit der rumänischen Gläubigen und ihrer Priester noch recht wenig bedeuteten, weil sie keinen für alle sofort in die Augen springenden Wandel an den Ausdrucksformen für die rumänische „lege strămoşească“ bedeuteten; der systematisch-theologische Bildungsstand, der für eine Gegnerschaft zu ihnen erforderlich gewesen wäre, war noch nicht vorhanden. Als aber ihr Bischof nicht als wirklicher *Vladyka* anerkannt wurde, waren sie zutiefst betroffen, und eine Welle der Empörung ging durch die Rumänen. Der erste deutlich spürbare rumänische Widerstand gegen die Union brach um der Wiederweihe willen aus.

## III)

Spätere Vorkommnisse, insbesondere der Ablauf der dem rumänischen Herkommen glatt widersprechenden Wahl und die Amtsführung von Atanasies Nachfolger Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki, waren geeignet, die Empörung und damit auch den Widerstand der Rumänen weiter zu steigern[27]. Denn bestimmte rumänische Priester und Gläubige gerieten aufgrund der neuen Ereignisse mehr und mehr in Zweifel, ob der unierte Bischof und seine Protopopen tatsächlich willens und geeignet seien, die „lege strămoşească“ unverändert zu bewahren, wie es vor dem

---

[24] Genaue Zitate aus den Sendschreiben auf den Seiten 14 f des Beitrags, der in Anm 2 angeführt ist.

[25] Das slawische und ins Rumänische eingegangene Wort „Vladyka“ ist die ehrfurchtsvolle Anrede für einen jeden zum Bischof geweihten Würdenträger, unabhängig von der Rangstufe, die ihm zuteil wurde.

[26] Vgl. die Ausführungen von Laura Stanciu über die theologischen Publikationen in der Walachei am Ende des 17. Jahrhunderts im Beitrag „Sursele şi semnificaţiile discursului identitar unit şi neunit în Transilvania Anului 1746“, in: Analele Universitatis Apulensis, ser. hist. 11/II.

[27] Ein ausführlicher Bericht über Pataki, seine Wahl, seine Ernennung und seinen Amtsantritt samt Quellenangaben findet sich bei O. Bârlea, Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus, München 1956, S. 61 ff.

Unionsabschluss von den Jesuiten für den Fall der Union ausdrücklich zugesichert worden war. Überhaupt brachte Bischof Pataki durch sein Verhalten Unierte und Nicht-Unierte voran auf dem Weg, zu zwei Konfessionen zu werden.

Bei der Amtseinführung kündigte er eine scharfe Trennungslinie „gegenüber Schismatikern und Häretikern" an[28]. Beim Studium in Rom[29] hatte er hinsichtlich der Fragen, in denen Lateiner und Griechen sich unterscheiden, eindeutig die lateinischen Positionen angenommen, und für ihn war der Unterschied zwischen dem, was er für „Schismatiker und Häretiker" und was er für „wirkliche Unierte" hielt, riesengroß. Nur überzeugte Parteigänger des Tridentinums mit ausschließlich rituellen Besonderheiten beim Gottesdienst hätte er als „Unierte" gelten lassen wollen, und nur deren Bischof wollte er sein. Denn er vertrat voll, was Kardinal Kollonitz für richtig gehalten hatte. Doch dogmatische Fragen, wie sie die Würdenträger jenseits der Karpaten bereits aufgerollt hatten[30], waren den Siebenbürger Rumänen seiner Tage noch fern gelegen; sie stießen sich zunächst nur an Patakis Einstellung zur „lege". Kritische Beobachter hatten das Gefühl, er, der in Făgăraş eine Zeitlang als Seelsorger der Lateiner gewirkt hatte, habe die Kleider und Zeremonien der rumänischen „lege" nur äußerlich angenommen; in Haltung und Denken lebe darunter die Persönlichkeit eines Lateiners. Bald versuchte Pataki in seiner Kathedrale auch Eingriffe in den Ablauf des Gottesdienstes und wollte das Sprechen der Epiklese verbieten. Denn er besaß so wenig Sinn für die eucharistische Liturgie seiner Kirche, dass die Epiklese für ihn „höchste Gefahr der Idololatrie" bedeutete.

Durch seinen Bildungsgang war Pataki in der Praxis des geistlichen Lebens, im Denken und auch im sozialen Verhalten in einer Weise geformt worden, die damaligen traditionsverbundenen Siebenbürger Rumänen „fremd" vorkommen musste. Er war eben „anders" als sich seine Generation von Rumänen ihre Priester und ihren Bischof vorstellte. Mögen die Siebenbürger Rumänen auch später, als sie sich besser ins Habsburgerreich eingelebt hatten, manches von dem protestlos hingenommen haben, was in Patakis Tagen den einfachen Dorfpfarrern und ihren Gläubigen kaum erträglich erschien, so galt es zu Patakis Zeit eben doch noch als „empörend". Wir kennen Fälle, in denen traditionsverbundene Kreise in erstaunlicher Großzügigkeit Neues aufgriffen und in das

---

[28] Auch davon spricht Tempea, Istoria, S. 103 ausdrucklich; vgl. zudem Bârlea, Ostkirchliche Tradition, S. 65

[29] Er war Alumnus am romischen Collegium Germanicum et Hungaricum und Student an der Gregoriana gewesen.

[30] Vgl. ihre bei Nilles und in der Sammlung Hurmuzaki vorliegenden Schreiben.

eigene Erbe einfügten. Zahlreich sind aber auch die Fälle, in denen dieselben Kreise Entfaltungen, die für Außenstehende weniger weitgehend erscheinen mögen, eindeutig verwarfen. Es ist nicht möglich, allgemein gültige Gründe für das Zustimmen bzw. Ablehnen zu eruieren oder aufzuzeigen, von welcher Art Anregungen, die von außen kommen, sein müssen, damit sie das Identitätsbewusstsein einer sehr traditionsverbundenen Gemeinschaft nicht verletzen. Nur die betroffene Gemeinschaft selbst kann die „Schmerzgrenze" bestimmen, die zum gegebenen Zeitpunkt das Rezipieren bestimmter Anregungen erlaubt und jedes weitere Rezipieren zum Scheitern bringt. Dass Bischof Pataki die „Schmerzgrenze" ignorierte, hatte zur Folge, dass man von ihm annahm, er habe sich gegen die „lege strămoşească" entschieden. Pataki trug nicht wenig dazu bei, dass sich das Gemeindeleben von Siebenbürgens Unierten und Nicht-Unierten schrittweise auseinander entwickelte. Da er aber nur wenig mehr als vier Jahren nach seiner Installation (durch Gift?) aus dem Leben schied, hatte dies letztlich nur begrenzte Auswirkungen.

Wie die Probleme um Bischof Pataki wurde mit der Zeit auch die Auswahl der Weihekandidaten für das Priesteramt zu einer Angelegenheit, bei der es je länger desto mehr zu Unterschieden kam zwischen Unierten und jenen, die sich auf das Herkommen beriefen, denn die sozialpolitischen Änderungen verursachten Umstellungen. Betroffen war davon zum einen das Verhältnis zwischen Klerus und Kirchenvolk. Unter den Siebenbürger Fürsten hatten die rumänischen Priester in ihrer großen Mehrzahl zusammen mit ihren Gläubigen in Leibeigenschaft gelebt, durch die Union aber sollten sie sozial angehoben werden. Mit dem größeren Ansehen, das sie dabei erwerben sollten, geriet in den Dörfern die ehemalige gesellschaftliche Gleichheit zwischen Klerus und Kirchenvolk ins Wanken. Diese Gleichheit war — man bedenke dies gut! — mehr als nur ein soziales Faktum. Gemäß einer Bewusstseinslage, die zutiefst in der „lege strămoşească", in der Grundordnung für das religiöse und für das soziale Leben der Rumänen verankert war[31], war es wesentlich für das kirchliche Identitätsgefühl der Rumänen Siebenbürgens, dass bei ihnen jene sozialen Abstufungen zwischen Klerus und Gläubigen nicht bestanden, die in den „rezipierten Religionen" des Landes vorlagen. Nicht sofort beim Unionsabschluss unter Bischof Atanasie, wohl aber mit der Zeit konnte sich zwischen Priestern, die von ihrer neuen Rechtslage bewussten Gebrauch machten, und dem Volk etwas wie eine Kluft auftun, denn der Anfang war gesetzt, dass sich auch bei den Rumänen der Klerus zu einem von den Gläubigen abgehobenen Stand entwickelte.

---

[31] Vgl. die Darlegung in dem in Anm. 3 benannten Aufsatz über die Bedeutung der „lege strămoşească" im damaligen Verständnis der Rumänen.

Es verwundert nicht, dass strengen Beobachtern jene Priester, die auf die versprochenen Rechte pochten, wenig später, in den Tagen des Visarion Sarai, als der „lege strămoşească“ nicht mehr voll ergeben erscheinen werden.

Betroffen waren auch die Regelungen für das Weihen neuer Kleriker. Solange die Dorfpriester sich in sozialer Hinsicht nicht von den übrigen Dorfbewohnern abhoben, konnte ihre Anzahl der Obrigkeit mehr oder weniger gleichgültig sein. Dies änderte sich freilich, als die Priester von der Abgabenpflicht und von den Arbeitsleistungen freigestellt werden sollten. Stände und Grundbesitzer wurden sich einig, dass es über eine bestimmte Anzahl von Priestern hinaus keiner weiteren Weihen mehr bedürfe, und einschränkende Vorschriften wurden erlassen. Mancher Kandidat, der die herkömmlichen Bedingungen aus der „lege strămoşească“ durchaus erfüllte, wurde auf einmal für „überzählig“ gehalten und konnte nicht mehr — wie die Kandidaten von ehedem — ohne weiteres zur Weihe zugelassen werden. Außerdem verlangte der höhere soziale Status der Kleriker höhere bildungsmäßige Anforderungen an die Kandidaten, als sie ehedem gemäß der „lege strămoşească“ für erforderlich galten. Da die „lege strămoşească“ zumindest in den frühen Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, als die Mehrheit der Rumänen Siebenbürgens noch nicht in die österreichischen Verhältnisse hineingefunden hatte, nicht nur Glaubensregel war, sondern auch die Norm für den sozialen Zusammenhang der Volksgruppe darstellte, konnten die „neuen Hürden“ auf dem Weg zum Priestertum die Gemüter der entschlossenen Anhänger der „lege“ arg belasten. Es konnte dazu beitragen, dass das Verhalten der Unierten „anders“ empfunden wurde als das, was die Gegner der Union zu leben für richtig befanden.

## IV)

Wir sahen, dass sich nach Atanasies Wiener Wiederweihe eine Opposition bildete gegen die rumänische Kirchenleitung, die das Schisma zu den Lateinern für beendet erklären wollte, und diese Opposition verstärkte sich laufend wegen einer Reihe nachfolgender Ereignisse. Die oppositionellen Kreise, die unzufrieden waren mit dem Unionsbeschluss durch Bischof und Synode und mit den Folgen davon, traten in Widerspruch zu ihrer herkömmlichen Kirchenleitung. Der Protest führte zur entschiedenen Abwendung von ihr. Es entstand ein Graben zwischen dem rumänischen Bistum Siebenbürgens und jenen Klerikern und Gläubigen, die ihr Nicht-uniert-sein-Wollen betonten. Sie wurden bischofslos. Der Graben vertiefte sich, als das Habsburgerreich 1718 die kleine Wala-

chei eroberte und die Behörden es von da an duldeten, dass jene Siebenbürger Rumänen, die sich dem heimatlichen (unierten) Bischof verweigerten, die Dienste des (nicht-unierten) Bischofs von Rîmnicul Vilcea in der kleinen Walachei in Anspruch nahmen. Doch dies blieb nur bis 1739 problemlos. Dann nötigten militärische Rückschläge das Habsburgerreich wieder zum Verzicht auf die kleine Walachei, und die Opposition wurde wieder bischofslos, wie sie vor 1718 gewesen war.

In den zwei Jahrzehnten, in denen wie die Kleine Walachei auch Belgrad den Habsburgern gehörte, wurden der Bischof von Rîmnicul Vilcea (und damit indirekt auch jene Rumänen, die sich ihm zugewandt hatten,) dem Belgrader Metropoliten unterstellt. Dies sollte bedeutende Auswirkungen haben auf die weitere Kirchengeschichte Siebenbürgens. Denn erstens wurde in dieser Zeit von den Behörden zur Kenntnis genommen, dass es im Land außer den Rumänen, die dem unierten Siebenbürger Bischof ergeben waren, noch andere rumänische Christen gab, die ihm die Loyalität verweigerten; das aber hieß, dass sich dort eine zweite rumänische kirchliche Entität auszubilden begonnen hatte, die nicht uniert sein wollte[32]. Zweitens begann man am Metropolitansitz von Karlowitz, den die Serben in Personalunion dem ehemaligen Metropoliten von Belgrad übertragen hatten, Verantwortung auch für die Rumänen Siebenbürgens zu verspüren, die abermals bischofslos geworden waren, seitdem sie der Grenzverlauf wieder vom Bischof von Rîmnicul Vilcea abschnitt. Drittens erkannten jene Rumänen Siebenbürgens, die sich dem unierten Bischof verweigerten, allmählich, wie hilfreich es für sie sein kann, dem Konzept der Stände beizupflichten, welche den Unionsabschluss als einen Konfessionswechsel deuteten und die unierte Kirche für eine Kirchengemeinschaft hielten, die erst an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert ins Dasein getreten wäre. Die Zustimmung zu dieser Auffassung ermöglichte es ihnen, ihr Wegdriften aus der Jurisdiktion der ihnen aus mancherlei Gründen unerwünschten Siebenbürger rumänischen Bischöfe zu rechtfertigen und die Deutung zu vertreten, dass die Unierten die Neuerer und sie, die Dissidenten, die Vertreter der Kontinuität seien; dass also nicht sie selbst — wie es den Tatsachen entsprach — sondern die Unierten vom Bistum der Vorfahren abgewichen wären[33].

---

[32] Über ein für heutiges Empfinden erstaunliches damaliges Faktum haben wir Kenntnis: Es gab Priester (und Gemeinden), die zwar bereit waren, dem Siebenbürger unierten Bischof in bürgerlicher Hinsicht insoweit loyal zu sein, dass sie ihm geschuldete Abgaben leisteten, die aber für die geistlichen Belange über die Karpaten zu den dortigen nichtunierten Bischöfen gingen.

[33] Schließlich vertraten manche von ihnen später sogar die quellenmäßig unbegründbare These, der Siebenbürger rumänische Bischofssitz sei nach einem Abfall des Bischofs

V)

Der dritte, sehr tatkräftige Bischof der unierten Kirche, war Ioan Inocențiu Micu-Klein. 1692 in der Gegend von Hermannstadt geboren, entstammte er einer rumänischen Bauernfamilie, die stolz war auf einen Stammbaum von zahlreichen Generationen; er besuchte das Klausenburger Jesuitenkolleg, dann das theologische Seminar in Tyrnau (Trnava), und wurde am 5.11.1730 — lange vor dem Auftreten Visarion Sarais in Siebenbürgen, das erst 1744 erfolgte — zum Bischof geweiht. Für ihn standen die beim Unionsabschluss gegebenen sozialpolitischen Versprechungen an erster Stelle; er war ein entschlossener Kämpfer um ihre Einlösung. Um das Gewicht seines Eintretens in sozialpolitischer Hinsicht zu stärken, hielt er wenig von dem Verlangen seines Vorgängers Pataki nach einer scharfen Grenze zu den „Schismatikern und Häretikern". Er betrachtete sich für den einzigen legitimen Bischof der Rumänen Siebenbürgens, der auch Sprecher für jene von ihnen sei, die dem Unionsabschluss reserviert gegenüber standen; anders als für Pataki waren für ihn die Unierten und jene, die nicht uniert sein wollten, immer noch zwei Parteien in der einen Kirche der Rumänen Siebenbürgens.

Als er wegen seines kompromisslosen Eintretens für die sozialen Rechte der Rumänen in schärfsten Konflikt zu den Siebenbürger Ständen geraten war und Siebenbürgen hatte verlassen müssen, setzte bei Unierten und bei ihren Gegnern im Gefolge der Predigttätigkeit Visarion Sarais ein offener Streit ein über die Fragen: „Wer sind wir? Was ist die Union? Was wurde verändert gegenüber der vorangegangenen Periode? Was ist unser Spezifikum?"[34]. Denn in vielen griechischen Kirchen verbreitete sich im Lauf des 18. Jahrhunderts die Auffassung und 1755 wurde sie auf einer Synode der griechischen Patriarchen sogar zur offiziellen Lehre dieser Kirche erklärt, dass Priester, die außerhalb der jurisdiktionellen Bande zu diesen Patriarchen standen, nicht zur Spendung der heiligen Sakramente bevollmächtigt seien[35]. Da für Visarion alle Priester, die sich als uniert verstanden, außerhalb der Kirche standen, predigte er den Rumänen Siebenbürgens:

> „Ihr erbarmt mich. Eure unschuldigen Kinder, deren Seelen im ewigen Feuer brennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden, erbarmen

Atanasie von der Orthodoxie vakant geblieben, bis mit Maria Theresias Zustimmung 1761 in Hermannstadts Nachbarschaft ein orthodoxer Bischof aus der Jurisdiktion des serbischen Metropoliten von Karlowitz zu amtieren beginnen habe können.

[34] Vgl. die obige Liste der Fragen C. Ghisas.

[35] Für den Umbruch in der Ekklesiologie bei Griechen und Lateinern im 18. Jahrhundert vgl. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West, S. 186-202.

mich. Die Taufe durch unierte Priester ist keine Taufe sondern ein Fluch, denn sie haben den Glauben der sieben Konzilien verlassen, als sie sich mit den ungläubigen Lateinern vereinigten. Daher sind die von ihnen Getauften nicht getauft. Die von ihnen Getrauten sind nicht verheiratet und die von ihnen gespendeten Sakramente sind keine Sakramente. Geht in keine unierte Kirche und behaltet keinen unierten Priester, denn wenn ihr einen solchen behaltet, werdet ihr verdammt werden“[36].

Obwohl die Unierten um diese Zeit wegen der Probleme, die für ihren Bischof Micu-Klein bestanden[37], in ihren Aktivitäten behindert waren, ließ ihre Antwort auf den schweren Angriff Visarions nicht auf sich warten. An den theologischen Lehranstalten der Lateiner hatte sich nämlich, beginnend an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, die Auffassung verbreitet, dass alles sakramentale und seelsorgerliche Wirken von Bischöfen und Priestern, die nicht in jurisdiktioneller Einheit standen mit dem römischen Papst, illegitim sei, und ein Erlass der römischen Kurie aus dem Jahr 1721 hatte dies zur offiziellen Position der Lateiner erhoben[38]. 1746 verfaßte Gherontie Cotore eine Erläuterung der in Florenz untersuchten theologischen Fragen[39]. An das Ende seiner Untersuchung stellte er drei Fragen[40], die folgendermaßen lauten:

— Können Griechen, Rumänen, Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Kirche Roms verbleiben und sich nicht mit ihr unieren, wie unsere heiligen Väter?
— Sind die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker, die nicht vom Vikar Jesus Christi, das heißt vom Papst, bestätigt sind, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?
— Vollziehen die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker ohne Bestätigung durch den Papst die heiligen Sakramente gut?

Sollte in Hinkunft gültig bleiben, was Micu-Klein dachte, dass Unierte und Nichtunierte weiterhin zwei Parteien seien in einer einzigen Kirche der Rumänen Siebenbürgens? Oder sollten sich auf beiden Seiten die Überzeugungen durchsetzen, die von Visarion und von Cotore vorgetragen wurden, dass nur die einen zur Spendung der heilswirksamen Sakramente ermächtigt seien und dass die anderen nicht befugt seien, für

[36] Zitiert nach Z. Pâclişanu, Istoria Bisericii Române Unite, S. 286.

[37] Ausführlich legt Pâclişanu, Istoria, S. 233 ff, diese Probleme dar.

[38] Vgl. oben Anm. 35.

[39] Erste im Druck erschiene Ausgabe der Arbeit: Laura Stanciu (Hg.), Gherontie Cotore, Despre Articuluşurile ceale de price, Alba Iulia 2000.

[40] Ebenda, S. 85-90.

das Seelenheil ihrer Gläubigen zu wirken? Dann wären die zwei Parteien damals bereits dabei gewesen, zu zwei gegensätzlichen Kirchen zu werden.

VI)

Die Wirren nach dem Auftreten Visarions waren noch nicht beendet, da wurde 1746 durch einen nichtunierten Autor eine Schrift verfaßt[41], die keinen Zweifel zulassen wollte, dass die „lege strămoşească" nur gewahrt werde, wenn abstrichlos am „Insgesamt des Herkommens" festgehalten wird. Denn der Autor der Schrift war überzeugt, dass die „lege" in ihrem gesamten Umfang direkt auf die Apostel zurückgehe und so, wie sie im 18. Jahrhundert vorlag, in allen ihren Details durch die Autorität der heiligen Apostel und der ökumenischen Konzilien sanktioniert sei. Bereits die leiseste Änderung daran schaffe, so dachte er, eine neue „lege", und er meinte, dass die Unierten eindeutig eine Änderung an ihr vorgenommen hätten, als sie beim Unionsabschluss zwar die Kirchenbräuche der Lateiner nicht übernahmen, aber doch auf die Seite der Lateiner getreten seien, obwohl die Rumänen dem Herkommen gemäß nicht auf deren Seite standen[42]. Da der Autor eine jede „lege", sowohl die rumänische „lege strămoşească" als auch das „päpstliche Gesetz", für ein „unteilbares Ganzes" hielt, hält er den Unierten vor, sie hätten eine neue „lege" begründet, indem sie beim Hinzutreten zur päpstlichen Seite die rumänische „lege strămoşească" nicht insgesamt verwarfen und vom „päpstlichen Gesetz" nur eine Auswahl übernahmen[43].

---

[41] "Întrebări şi răspunsuri pentru legea a treia, ce s-ai izvodit, adecă unia, în Ţara Ardealului". Diese von Ghenadie Enăceanu als Manuskript aufgefundene Schrift eines nicht näher bekannten Autors veröffentlichte er in: Biserica Ortodoxă Română, Jahrgang 1883, 496 ff. Vgl. dazu P. Brusanovski, Biserica Română Unită. păstrarea „legii strămoşeşti" sau o „a treiă lege"? in: Annales Universitatis Apulensis, series historica, 10/11 (2006) S. 59-69.

[42] "Wir Nichtunierten", betonte der Autor, „halten uns an das väterliche Gesetz, das uns von den heiligen Aposteln gegeben und das von den sieben Konzilien für die ganze Welt und fur unser Volk festgelegt wurde"; ihr Unierten aber „habt schlecht gehandelt, indem ihr abrücktet vom väterlichen Gesetz; aber welche Freude werdet ihr haben in der anderen Welt ... ihr, die ihr euch vor 47 Jahren uniert habt?".

[43] "Welche Art von Union habt ihr, denn wenn ihr wirkliche Unierte wäret, dürftet ihr doch Ostern nicht gemeinsam mit den Griechen feiern; die vier Fastenzeiten des Jahres und [die Fastenvorschriften fur] Mittwoch und Freitag dürftet ihr nicht einhalten, und auf unsere gottesdienstlichen Bucher hättet ihr verzichten müssen... [der Verfasser benennt diese Bücher einzeln] Wie ihr jetzt seid, seid ihr keine Unierten, sondern etwas Vermischtes ... Ihr seid weder im Gesetz des Papstes noch im unsrigen, sondern ihr seid (gemaß Apk 3,15) Christen, die weder heiß sind noch kalt ...".

Dies drängte die Unierten zu ergründen, was unverändert sein muss, damit die unierte Kirche die altväterliche Kirche der Rumänen bleibt und worin die wesentlichen Eigenschaften einer Union bestehen. Bischof Petru Pavel Aron griff die Fragen auf in einer „Păstoriceasca Poslanie sau Dogmatică Învăţatură a Besearicii Răsăritului" („Pastoralschreiben oder dogmatische Lehre der östlichen Kirche"). Im Mai 1760 ließ er sie zu Blaj in Druck erscheinen[44]. Er zeigte auf, dass das entscheidend Unveränderliche an der „lege strămoşească" nur der Glaube sein kann, ohne den niemand Gottes Wohlgefallen findet, denn hinsichtlich des Brauchtums und der Einzelvorschriften für den Glaubensvollzug habe die Kirche allezeit einen Wandel gekannt[45]. Darum legte der Bischof unter Verweis auf das so genannte Apostelkonzil dar, dass die kirchlichen Oberen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments die Vollmacht besitzen, angemessene Verhaltensweisen vorzuschreiben, und an Beispielen aus jener Kirchenrechtssammlung, die seinerzeit in der Kirche der Rumänen gebräuchlich war, wies er nach, dass manche Vorschriften in der Tat abgeändert wurden. Sogar auf ein Nebeneinander verschiedener Vorschriften in der „lege strămoşească" verwies er, denn die verheiratete Priesterschaft übe das Fasten weniger streng als die Mönche, und doch ist es den Mönchen verwehrt, darüber zu lästern.

> „Ihr sollt also wissen, dass die Union nicht hinsichtlich von Vorschriften oder von verordneten Bräuchen besteht; dass wir mit der Kirche von Rom nicht uniert sind hinsichtlich von Vorschriften oder von verordneten Bräuchen, sondern ... im Glauben. Bei der Union ist es nicht nötig, uns hinsichtlich der Vorschriften oder der verordneten Bräuche zu unieren, vielmehr ist es — wie die Kirche lehrt — nicht einmal erlaubt, von den einen Vorschriften zu anderen überzuwechseln oder sie, die von der Kirche geordnet wurden, miteinander zu vermischen"[46]. Er meint: „wie die Mönche und die Weltleute im Glauben eins sein können, obgleich sie in den Bräuchen nicht eins sind ... so unie-

---

[44] Nachdruck der Poslanie: C. Barta (Hg.), Florea adevărului [şi] Păstoriceasca Poslanie său Dogmatică Învăţatură a Besearicii Răsăritului, Cluj/Napoca 2004. Nach 20 Kapiteln über die dogmatische Lehre der unierten Kirche (S 173-202) befasst sich der Bischof in den Kapiteln 21-23 (S. 202-209) mit der Unterscheidung zwischen dem Wandelbaren und dem Unwandelbaren an der "lege" und mit der Frage, worin es im Fall einer Union der Übereinstimmung bedarf.

[45] „Wenn ihr den einen oder den anderen Lästerer sagen hört, die mit der romischen Kirche Unierten hatten das Gesetz bzw. die kirchlichen Brauche, von denen die heiligen Väter festlegten, dass sie zu beachten seien, geändert oder verdorben, weil sie feststellen, dass die Romer andere kirchliche Bräuche haben, anders fasten, sich anders verhalten oder anders zelebrieren usw., dann musst ihr wissen, dass diese Lästerungen und der Tadel nur ersonnen sind, um die Gläubigen von der wahren Lehre und vom Zeugnis der Kirche abzuwenden ..." (S. 202).

[46] S. 204 f.

ren auch wir uns mit den Römern ... im Glauben, nicht aber hinsichtlich der Vorschriften oder der verordneten Bräuche ...“[47].

Im dogmatischen Teil der „Păstoriceasca Poslanie“ hatte Petru Pavel Aron dargelegt, dass der Glaube der alten Kirche der Rumänen mit dem Glauben der Römer übereinstimmte; dass also die unierte Kirche, die mit den Römern im Glauben eins ist, nicht abrückte vom Glauben der Vorväter, als sie auf die Römer zuging. Eine Union mit der Kirche von Rom ohne Einheit der Kirchenbräuche nennt er angemessen, weil sowohl die römischen wie auch die rumänischen Kirchenbräuche ein rechter Ausdruck seien für die eine Glaubensüberlieferung der Kirche.

Ein großer Unterschied in der Bewertung der Union bestand also zwischen Micu-Klein und Petru Pavel Aron, der nach Micu-Kleins Resignation und etwa ein Jahrzehnt nach Visarion Sarais Auftreten das Bischofsamt der Siebenbürger Unierten voll übernahm. Den Unterschied stellte Zenobie Pâclişanu heraus, indem er schrieb:

„Jener (Klein) wünschte, dass die Union gefestigt werde durch das Gewähren bedeutender politischer Rechte und materieller sowie sozialer Privilegien; dieser (Aron) hingegen suchte nach der Festigung der Union durch das Aufzeigen ihrer dogmatischen Wahrheit. Klein sorgte sich um die Union als dem alleinigen Mittel zur politischen Emanzipation der Nation; Aron sorgte sich um sie als dem einzigen Weg zum Heil der Seelen. Deshalb entfaltete sich die Aktivität des einen spannend und heroisch in politischen Missionen in Wien und in Kämpfen mit den Ständen beim Landtag zu Hermannstadt, die Aktivität des anderen in der Stille voll vom Wohlgeruch des Mysteriums der Kirche, in der Schule, im Buchdruck und in mühevollen Missionsreisen; ... der eine legte die festen Grundlagen für die rumänische Politik, der andere für die rumänische Kultur“[48].

## VII)

Einerseits das Betonen der soteriologischen Bedeutung der Union durch Petru Pavel Aron und seine Gefolgsleute und andererseits das Bestehen vieler rumänischer Christen Siebenbürgens darauf, dass es zur rumänischen „lege“ gehöre, mit Rom nicht verbunden zu sein, schuf Klarheit, dass es in Siebenbürgen neben jener Kirche, der Petru Pavel Aron vorstand, eine weitere rumänische Kirche gab, die mit Rom nicht uniert sein wollte. 1759 sahen sich die Wiener Behörden genötigt, auch

[47] S. 205.

[48] Z. Pâclişanu, Istoria Bisericii Române Unite, S. 337.

den Nichtunierten Siebenbürgens Kirchenfreiheit einzuräumen und für sie im Land legale kirchliche Strukturen entstehen zu lassen, und 1761 wurde für sie ein zweiter rumänischer Bischof in Siebenbürgen eingesetzt.

Als durch das Vorhandensein zweier, voneinander getrennter rumänischer Bischöfe die Duplizität der rumänischen Kirchen Siebenbürgens schon über ein Jahrzehnt klar bezeugte Realität war, verlieh Maria Theresia 1773 der einen Seite den Namen „griechisch-katholisch“[49]. Die zweite Kirche erhielt mit der Zeit die Bezeichnung „griechisch-nichtuniert“, deren Abänderung in „griechisch-orientalisch“ Bischof Andrei Şaguna erlangte[50].

SUMMARY

In 1669, instructions from Rome ordered Jesuit missionaries working in Siebenburgen to strive for a union of the Romanians with Rome on the model of the Union of Florence, with the Romanians retaining the right to keep their church tradition unchanged. When the Jesuits were successful and the Hungarian Primate Cardinal Kollonitz and Kaiser Leopold I had to ratify the Union, they sought to prevent what Rome had wanted, preferring instead to have the Romanians join the Catholic Church of the monarchy so the union could be exploited for political purposes. For this reason, many Romanians refused the union. This resulted in the formation of two parties within the Romanian Church of Siebenburgen. those who accepted the union (the united) and their opponents (the non-united). In 1761, after decades of strife, Maria Theresa permitted a bishop to be appointed for the opponents of the union. Since then the Sibenburgen Romanians have been split between two Churches.

Ernst Christoph Suttner

Institut für Patrologie
und Ostkirchenkunde
Schenkenstr. 8-10
A-1010 Wien, Austria

---

[49] Quellenbeleg uber die Namensverleihung und Darlegung zu den Grunden, weshalb Maria Theresia den Namen gab, bei Suttner, Kirche und Nationen, S. 334-336.

[50] Vgl. M. Săsăujan, Biserică greco-neunită sau Biserică greco-răsăriteně?, in: Reconstituiri istorice [Festschrift Mârza], Alba Julia 2006, S. 215-226.

Ugo Zanetti

# «Voici le temps de la bénédiction ...»: Origine copte d'une hymne liturgique éthiopienne*

Dans le *śərʿatä qəddase,* ou ordinaire de la messe éthiopienne, après la lecture des Actes des Apôtres vient une prière à la Vierge Marie (n° 155-159: ተፈሥሒ፡ *täfäśśəḥi,* «réjouis-toi»; elle vient du copte, comme nous le dirons plus loin), après laquelle les célébrants sortent du sanctuaire et vont se placer face à sa porte, le rideau étant ouvert, et chantent «Voici le temps de la bénédiction, voici le temps de l'encens choisi...»[1]. Cette hymne couvre les numéros 160 à 172 du *śərʿatä qəddase* (chap. III), et se dit à chaque messe, excepté pendant le temps pascal, où elle est remplacée par le tropaire de Pâques (n° 173)[2]; le *Trisagion* viendra ensuite (n° 174). Traditionnellement, notre hymne est attribuée à Yaréd, et on affirme qu'elle est propre à l'Éthiopie[3].

Or, préparant l'édition d'un texte liturgique copte du XIV[e] siècle dû à la plume de l'évêque Athanase de Qous[4], nous avons eu la bonne fortune

* Nous remercions particulièrement le Dr Habtemichael Kidane et le P. Emmanuel Fritsch, qui nous ont fait de très utiles remarques, ainsi que le Dr Youhanna Nessim Youssef, grâce auquel nous avons eu accès au texte copte.

[1] Nous nous référons systématiquement à l'édition liturgique que nous avons en main (*MQ AA 1988*) et aux très pratiques numéros de paragraphe qu'elle donne; ceux-ci sont normalement les mêmes dans toutes les éditions liturgiques publiées à Addis Abeba, ainsi que dans la commode traduction de *Marcos Daoud 1960.* Dans le *MQ Asmara 1981,* ce passage porte les numéros 165 à 177 du *śərʿatä qəddase*; l'édition *MQ Rome 1945* n'a pas de numéros. Cf. aussi la brève mais précise description en anglais dans Fritsch, *Lit. Year,* p. 34 s.

[2] Cf. Fritsch, *Lit. Year,* § 571 ss, p. 259 et n. 13.

[3] Cf. Täklä-Maryam, *Messe, ROC* 10 (1935-1946), p. 180, qui précise que cette prière ne figure pas dans l'*ordo* de la messe copte et que les docteurs éthiopiens l'attribuent à Yaréd.

[4] Il s'agit du *Livre du chrême,* ou rapport concernant la consécration du *Myron* (saint-chrême) dans l'Église copte en 1374 A.D. (le ms. est de 1376), dont nous préparons l'édition conjointement avec le Dr Youhanna Nessim Youssef. Il figure dans le ms. Le Caire, Patriarcat copte orthodoxe, Liturg. 106 (cat. Simaika, 1942, p. 331: «Serial No. 723, Call No. Lit 106»). Cf. Youhanna Nessim Youssef, *Les textes en dialecte sahidique du MS 106 Lit., Bibliothèque Patriarcale au Caire (La coction du myron),* dans le *Bulletin de la Société d'archéologie copte,* 37, 1998, pp. 121-134, et Id., *Consecration of the Myron at Saint Macarius Monastery (MS. 106 Lit.),* dans *Coptica* 2, 2003, p. 106-121.

de tomber sur une hymne en copte bohaïrique qui est manifestement à la source de ce chant. Mieux, quelques particularités linguistiques donnent à penser que, à l'origine, cette hymne était rédigée en dialecte sahidique, et proviendrait donc de la Haute Égypte. Une recherche plus large nous a permis d'en trouver d'autres attestations en copte, complètes ou partielles.

Le but du présent article est de présenter cette découverte, sans plus; c'est pourquoi on n'explicitera pas nombre d'allusions bibliques d'ailleurs évidentes, et l'on ne procédera pas à l'analyse littéraire de la pièce. En revanche, on essayera de relever les parallèles textuels entre les deux langues, et cela bien que notre base manuscrite se soit volontairement limitée aux textes publiés, en plus de l'inédit auquel nous avons fait allusion. Une brève évaluation du contenu théologique de l'hymne permettra de mieux situer certaines variantes.

## 1. *Le texte guèze et sa source copte*

Voyons d'abord le texte copte et sa version éthiopienne, en deux colonnes parallèles[5]. Pour la commodité, nous conservons la numérotation des paragraphes du missel d'Addis Abeba, mais avons remis les strophes de l'éthiopien à la place qu'elles occupent dans l'hymne copte; le numéro des strophes déplacées (168 et 169) est suivi de deux points d'exclamation (!!). La finale (§ 170-172) est absente de notre inédit copte, mais nous l'avons reprise à une autre source, ainsi qu'on le dira au § 5 ci-dessous.

Les témoins les plus fréquemment cités le seront au moyen d'une lettre conventionnelle, à savoir: **A** = Athanase de Qous, dans le ms. Patriarcat copte orth., Lit. 106 (XIV$^{e}$ siècle; encore inédit); **B** = ms. Berlin, or. oct. 227 (dans Störk, *Berlin 1*); **G** = Gabriel V, *Ordo* liturgique (éd. ʻAbdallah, *Ordinamento*); **E** = Éthiopien, selon le *Mäṣḥafä qəddase,* ou missel éthiopien. Ces documents seront détaillés aux § 2 à 5 ci-dessous.

Pour ce qui est du texte, du côté copte nous suivons toujours **A**, sans changement, même lorsqu'il est fautif ou que nous aurions préféré une autre leçon (voir les notes); nous ne détaillons les écarts des autres témoins coptes que s'ils sont intéressants pour la comparaison. Du côté éthiopien, où l'uniformité est beaucoup plus grande, nous suivons le texte commun, tout en adoptant l'orthographe du missel de Rome (*MQ Rome 1945*), qui est particulièrement châtiée (cf. § 4 ci-dessous); dans un cas, toutefois, au § 161, nous avons choisi la leçon minoritaire parce

[5] Le texte copte se trouve aux fol. 44$^{r}$-45$^{v}$ du ms. Patr. copt., Lit. 106. Cette hymne constitue le § 384 de l'édition que nous préparons. Pour le missel éthiopien, voir la note 1 ci-dessus.

qu'elle correspond au copte, mais en donnant le texte des diverses éditions dans la note. Les écarts sont soulignés et détaillés.

| | | |
|---|---|---|
| **160** | ዝውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ባርኮት ፡<br>ወዝውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ዕጣን ፡ ኅሩይ ፤ ጊዜ ፡<br>ስብሐቱ ፡ ለመድኅኒነ ፡ መፍቀሬ ፡<br>ሰብእ ፡ ክርስቶስ ። | ⲡⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ[6] ⲡⲉ ⲫⲁⲓ.<br>ⲙ̀ⲡⲛⲁⲩ[7] ⲙ̀ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉⲧⲥⲱⲧⲡ.<br>ⲙ̀ⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲛϩⲱⲥ[8] ⲉ̀ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ<br>ⲡⲓⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲁ̀ⲅⲁⲑⲟⲥ[9]: |
| **161** | ዕጣን ፡ ይእቲ ፡ ማርያም ፤ ዕጣን ፡<br>ውእቱ ፡ ዘውስተ ፡ ከርሣ ፡ ዕጣን ፡<br>ውእቱ ፡ ዘወለደቶ[10] ፡ መጽአ ፡<br>ወአድኀነነ[11] ። | ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲡⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ̀.<br>ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲧⲉⲥⲛⲉϫⲓ[12].<br>ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲁϥϫⲁ<br>ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲛⲁⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ[13]: |

---

[6] Sic pour ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ: sahidisme. Voir notre § 6 ci-dessous.

[7] Ici et plus loin, A emploie une préposition ⲙ̀ oiseuse (ⲙ̀ⲡⲛⲁⲩ). Cf. n. 78 ci-dessous.

[8] B et G écrivent ⲧⲉⲛϩⲱⲥ, sans pronom relatif.

[9] E a remplacé ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ (*bon*) par *Christos*; s'il y a eu substitution involontaire, c'est plutôt en copte qu'elle a dû se produire.

[10] Pour ce § 161 de E, nous avons ici choisi délibérément la leçon du ms. Londres, Brit. Libr., Or. 546 (= «ms. B» de Bezold), qui est la plus courte et correspond de près au copte. Voici les variantes des autres témoins pour le groupe des sept mots du second membre, qui est le seul passage où les divergences apparaissent («B» = BL Or. 546 [notre lemme]; «A» = Or. 545 = «ms. A» de Bezold; AA = tous nos missels d'Addis Abeba; As. = nos deux missels imprimés à Asmara; Ro = *MQ Rome 1945*); à la suite ዕጣን ፡ ይእቲ ፡ ማርያም ፤ on trouve:

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| B: | ዕጣን ፡ ውእቱ ፡ | | ዘውስተ ፡ ከርሣ ፡ | | | ዕጣን ፡ | | ውእቱ ፡ ዘወለደቶ ፡ |
| A: | ዕጣን ፡ ውእቱ ፡ | | ዘውስተ ፡ ከርሣ ፡ | ዝይትሜዓዝ ፡ | | ዕጣን ፡ | | ውእቱ ፡ ዘወለደቶ ፡ |
| AA: | ዕጣን ፡ ውእቱ ፡ | እስመ ፡ | ዘውስተ ፡ ከርሣ ፡ | ዘይትሜዐዝ ፡ | እምከሉ ፡ | ዕጣን ፡ | ኅሩይ ፡ | ዘወለደቶ ፡ |
| As.: | ዕጣን ፡ ውእቱ ፡ | እስመ ፡ | ዘውስተ ፡ ከርሣ ፡ | ዘይትሜዐዝ ፡ | እምከሉ ፡ | ዕጣን ፡ | | ዘወለደቶ ፡ |
| Ro: | | እስመ ፡ | ዘውስተ ፡ ከርሣ ፡ | ዘይትሜዐዝ ፡ | እምከሉ ፡ | ዕጣን ፡ | | ዘወለደቶ ፡ |

... et tous les témoins éthiopiens finissent par መጽአ ፡ ወአድኀነነ ።

Par ailleurs, comme on le redira au § 166, les témoins éthiopiens présentent une contamination entre le § 161 et le § 166; pour ce § 161, l'évolution a dû suivre l'ordre dans lequel nous avons cité les témoins: insertion d'un seul mot d'abord, puis de trois ou quatre, avec élimination de l'avant-dernier mot, devenu gênant. Quant à la suppression de ዕጣን ፡ ውእቱ ፡ dans *MQ Rome 1945*, nous ne serions guère surpris si c'était un «choix réfléchi» de l'éditeur, dépourvu de base manuscrite.

[11] Ces mots «il est venu et nous a sauvés» sont empruntés au § 166, et portent à terme la confusion indiquée dans la note précédente entre les deux paragraphes.

[12] La forme est incorrecte: on aurait attendu soit ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ϧⲉⲛ ⲧⲉⲥⲛⲉϫⲓ (texte que nous traduisons), soit ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ϧⲉⲛ ⲧⲉⲥⲛⲉϫⲓ (antécédent indéterminé), soit encore ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧϧⲉⲛ ⲧⲉⲥⲛⲉϫⲓ (correspondant à E), mais les quatre témoins à notre disposition s'accordent sur le même texte, que nous préférons donc laisser tel quel, du moins pour l'instant (témoins: A, B et G, ainsi que *Diaconal 2002*, p. 379, l. 2 — pour ce dernier, voir § 3 ci-dessous et note 54).

| | | |
|---|---|---|
| 162 | ዕፍረት ፡ ምዑዝ ፡ ኢየሱስ ፡<br>ክርስቶስ ፤ ንዑ ፡ ንስግድ ፡ ሎቱ ፡<br>ወንዕቀብ ፡ ትእዛዛቲሁ ፡ ከመ ፡<br>ይስረይ ፡ ለነ ፡ ኀጣውኢነ ። | ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲡⲉ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ.<br>ⲁ̀ⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ.<br>ⲁⲛϣⲁⲛϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̀ⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲏ<br>ϣⲁϥⲭⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲛⲁⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ: |
| 169!! | ደብተራ ፡ ስምዕ ፡ ገብርዋ ፡ በከመ ፡<br>ነገረ ፡ እግዚእ ፤ ወአሮን ፡ ካህን ፡<br>በማእከላ ፡ ያዐርግ ፡ ዕጣነ ፡ ኅሩየ ። | ϯⲥⲕⲏⲛⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ<br>ⲉⲡⲥⲁϫⲓ[14] ⲙ̀ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲁϥⲧⲁϫⲣⲟ ⲙ̀ⲙⲟⲥ.<br>ⲁ̀ⲁ̀ⲣⲱⲛ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲭⲏ ϧⲉⲛ ϯⲥⲕⲏⲛⲏ[15]<br>ⲉϥⲧⲁⲗⲉ ⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉⲡϣⲱⲓ[16]: |
| 163 | ተውህበ ፡ ምሕረት ፡ ለሚካኤል ፡<br>ወብስራት ፡ ለገብርኤል ፤ ወሀብተ ፡<br>ሰማያት ፡ ለማርያም ፡ ድንግል ። | ⲁⲩϯ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ, ⲡⲓϣⲉⲛ-<br>ⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ, ⲁⲩϯ ⲛ̀ⲧⲇⲱⲣⲉⲁ̀<br>ⲛ̀ⲛⲁ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ ⲙ̀ⲙⲁⲣⲓⲁ̀<br>ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ[17]. |
| 168!! | ተውህበ ፡ ሕግ ፡ ለሙሴ ፡ ወክህነት ፡<br>ለአሮን ፤ ተውህበ ፡ ዕጣን ፡ ኅሩይ ፡<br>ለዘካርያስ ፡ ካህን ። | ⲁⲩϯ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙ̀ⲙⲱⲩ̈ⲥⲏⲥ,<br>ϯⲙⲉⲑⲟⲩⲏⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁ̀ⲁ̀ⲣⲱⲛ. ⲁⲩϯ ⲙ̀ⲡⲓ-<br>ⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉⲧⲥⲱⲧⲡ ⲛ̀ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ<br>ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲟⲩⲏⲃ[18]. |
| 164 | ተውህበ ፡ ልቡና ፡ ለዳዊት ፡ | ⲁⲩϯ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲁϯ ⲛ̀ⲇⲁⲩⲓⲇ, ϯⲥⲟⲫⲓⲁ̀ |

[13] B et G écrivent ϣⲁϥⲭⲁ (*il pardonne*, présent d'habitude), alors que A et E ont un parfait; la variante est minime. Par ailleurs, G inverse deux membres de phrase et présente une autre différence (ⲥⲉⲙⲓⲥⲓ au lieu de ⲁϥⲙⲓⲥⲓ).

[14] La leçon de A, ⲉⲡⲥⲁϫⲓ, doit signifier «la Tente du Témoignage, pour le Verbe de Dieu il l'a établie»; ailleurs on trouve: B: ⲡⲥⲁϫⲓ ... ⲁϥⲧⲁϫⲣⲟ, G: ⲁ ⲡⲥⲁϫⲓ ... ⲧⲁϫⲣⲟ («La Tente du témoignage, c'est la parole du Seigneur qui l'a fondée»). Ces deux dernières variantes nous paraissent *lectio facilior*, et correction d'un original ambigu. D'ailleurs, il nous semble que E corrobore le texte de A, au prix d'un malentendu (la préposition ⲉ- copte, qui signifie 'vers', 'pour', aurait été comprise comme s'il s'agissait de ⲕⲁⲧⲁ, 'selon', et traduite በከመ, 'comme'). Si notre hypothèse est exacte, on évoquerait donc ici la Tente du Témoignage comme préfiguration de Marie, la présence de Dieu dans ce Tabernacle «annonçant» l'Incarnation du Sauveur dans le sein de la Vierge, ce qui s'accorde pleinement avec les habitudes de l'hymnographie copte. Qui préfère la leçon de B ou de G dira qu'il faut corriger A (sans doute en supposant que l'éthiopien a néanmoins traduit ce dernier); mais que signifie alors au juste cette phrase? Peut-on dire que la Parole du Seigneur a «fondé» la Tente du Témoignage? Et que vient faire ici cette allusion?

[15] Texte de A, qui répète le substantif. Nous préférerions de loin la leçon de B et G (ϧⲉⲛ ⲧⲉⲥⲙⲏϯ, *en son milieu*) qui correspond matériellement à la leçon de E, በማእከላ ፡ En outre, G porte ⲁϥⲭⲏ au lieu de ⲭⲏ.

[16] À la place de ⲉⲡϣⲱⲓ (qui donne au verbe ⲧⲁⲗⲟ, «faire monter», le sens de «offrir»), attesté par A et G et nécessaire au sens, B porte ⲉⲧⲥⲱⲧⲡ, «choisi», qui correspond à l'éthiopien ኅሩይ.

[17] Le texte de A correspond à E, et est meilleur que celui de B; ce dernier, notamment, appuyé en cela par le ms. Hambourg, Hymnol. 89 (cf. ci-dessous, § 2, 4°), porte «le don de Dieu» (ⲛ̀ϯⲇⲱⲣⲉⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ) au lieu de «le don des choses célestes».

[18] Nous aurions préféré ici la leçon de B (ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ «Zacharie le prêtre»), qui correspond à E; A ajoute l'adjectif ⲛⲓϣϯ (*grand*).

| | | |
|---|---|---|
| | <u>ወጥበብ</u>፡ ለሰሎሞን፤ <u>ወቀርነ</u>፡ <u>ቅብእ</u>፡ ለሳሙኤል፡ እስመ፡ ውእቱ፡ ዘይቀብእ፡ ነገሥተ። | ⲛ̀ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ. ⲁⲩϯ ⲙ̀ⲡⲓⲧⲁⲡ ⲛ̀ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲡⲉⲧⲑⲱϩⲥ̀ ⲛ̀ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ. |
| 165 | ተውህበ፡ መራኁት፡ ለአቡነ፡ ጴጥሮስ፡ <u>ወ</u>ድንግልና፡ ለዮሐንስ፤ <u>ወ</u>መልእክት፡ ለአቡነ፡ ጳውሎስ፡ እስመ፡ ውእቱ፡ ብርሃና፡ ለቤተ፡ ክርስቲያን፡ | ⲁⲩϯ ⲛ̀ⲛⲓϣⲟϣⲧ̀ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ, ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ. ⲁⲩϯ ⲙ̀ⲡⲓⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ, ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲗⲱⲃϣ ⲛ̀ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀[19]. |
| 166 | ዕፍረት፡ ምዕዝት፡ <u>ይእቲ</u>፡ ማርያም፡ እስመ፡ <u>ዘውስተ፡ ክርሣ</u>፡ <u>ዘይትሌዐል</u>፡ እምኵሉ፡ ዕጣን፡ መጽአ፡ ወተሠገወ፡ እምኔሃ።[20] | ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉϥϣⲱϣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ[21] ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ, ϫⲉ ⲁ̀ ⲡⲉ[22] ⲛⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲓ̀ ⲁϥϭⲓ ⲥⲁⲣⲝ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ̀[23]. |
| 167 | ለማርያም፡ ድንግል፡ ንጽሕት፡ ሠምራ፡ አብ፤ ወአሠርገዋ፡ ደብተራ፡ <u>ለማኅደረ፡ ፍቁር</u>፡ ወልዱ። | ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ⲫⲛⲟⲩϯ ⲫⲓⲱⲧ ⲁϥⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲥ, ⲁϥⲥⲉⲗⲥⲱⲗⲥ̀ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲕⲏⲛⲏ ⲙ̀ⲡⲉϥⲙⲟ- |

[19] La version de A correspond matériellement à E. Variantes: ⲙ̀ⲡⲓϣⲟϣⲧ «la clé» (singulier) dans B; ⲙ̀ⲡⲓϩⲓⲱⲓϣ au lieu de ⲙ̀ⲡⲓⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ (B et G), un synonyme pour «prédication»; ⲙ̀ⲡⲉⲛⲥⲁϩ «notre maître» au lieu de ⲙ̀ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ «notre père» (B); et surtout ⲛⲉⲙ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ «et (à) Marc l'évangéliste» (B et G) au lieu de ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲗⲱⲃϣ.ⲛ̀ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ «il est la splendeur de l'Église». Cette dernière variante a tout l'air d'être secondaire; elle ne figure d'ailleurs pas non plus dans les deux témoins coptes mentionnés par Crum, dont il va être question. — Il y a en copte deux mots ⲗⲱⲃϣ, dont l'un signifie «mur de protection (d'un toit plat)», et l'autre «chaleur, ferveur» (cf. W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 95a [référence que nous devons au P Ph. Luisier]; Crum, *Dictionary*, 137b et 138a). Nous pensons que l'auteur copte a fait allusion à 2 Cor 4,6 : le traducteur éthiopien l'a compris et l'a donc rendu par ብርሃን፡, «lumière, splendeur». La traduction n'allait pas de soi: Crum, *Dictionary*, p. 138a mentionne précisément notre passage, pris dans le rituel de la consécration d'une église, et note que, dans l'euchologe édité par Tuki (TEuch), ce mot ⲗⲱⲃϣ a été traduit en arabe par *ḥiṣn*, «forteresse, protection» (on choisit donc le premier terme), alors que le texte publié par Horner (HCons) le rend par *faḫr*, «fierté» (pour ces deux éditions, voir la note 58 ci-dessous).

[20] Dans E, il y a eu visiblement confusion et échange entre les § 161 et 166, et c'est sans doute en éthiopien que cela s'est fait, puisque les témoins coptes s'accordent, dans l'ensemble, entre eux, et n'ont que des variantes secondaires Au lieu de ዘይትሌዐል, «qui est plus haut (*ou* plus sublime)», les deux mss édités par Bezold portent ዘይትሜዐዝ, «qui a une meilleure odeur».

[21] Variantes. G ajoute ⲟⲩⲟⲛ «il y a» au début de la phrase, et B et G écrivent ϣⲱϣ au lieu de ⲉϥϣⲱϣ, ce qui est certainement plus correct du point de vue grammatical (ⲉϥϣⲱϣ est un 3ᵉ présent, qui comme tel doit se rapporter à un verbe principal; or, on doit aller chercher ce dernier fort loin, au § 161 !)

[22] Sic: ⲡⲉ alors qu'on attendrait ⲫⲁ (forme que donnent B et G, sans doute après correction; dans B, il y a encore un ⲓ oiseux· ⲁⲫⲁⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ, en un mot). Voir notre § 6 ci-dessous.

[23] G omet ⲓ, «il est venu».

| § | Guèze | Copte |
|---|---|---|
| | | ⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ: |
| | [§ 168 et 169: voir ci-dessus] | *Khadamât*, p. 112[24]: |
| 170 | ሱራፌል ፡ ይሰግዱ ፡ ሎቱ ፡ ወኪሩቤል ፡ ይሴብሕዎ ፤ ይጸርኁ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ። | ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲥⲉⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ· ⲛⲓⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ ⲥⲉϯⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲉⲩⲱϣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ: |
| 171 | ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ በኀበ ፡ አእላፍ ፡ ወክቡር ፡ በውስተ ፡ ረበዋት ። | ϫⲉ ⲭⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲭⲟⲩⲁⲃ· ⲭⲟⲩⲁⲃ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲁ̀ⲛⲁⲛϣⲟ, ⲉⲕⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛⲁ̀ⲛⲁⲛⲑⲃⲁ: |
| 172 | አንተ ፡ ውእቱ ፡ ዕጣን ፡ አመድኀኒነ ፡ እስመ ፡ መጻእከ ፡ ወአድኀንከነ ፡ ተሣሀለነ ። | ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲟⲩⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ· ϫⲉ ⲁⲕⲓ̀ ⲁⲕⲥⲱϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ: |

Voici à présent la traduction, également en deux colonnes parallèles; les mots soulignés représentent une différence, déjà exposée dans les notes au texte, qui sera rappelée ici:

| § | Guèze | Copte |
|---|---|---|
| 160 | Voici le temps de la bénédiction, voici le temps de l'encens choisi, le temps de louer notre Sauveur, ami de l'homme, le Christ[25]. | Voici l'heure de la bénédiction, l'heure de l'encens choisi, l'heure où nous louons notre bon Sauveur, ami de l'homme. |
| 161 | L'encens, c'est Marie; il est encens, celui qui est dans son sein, il est encens, celui qu'elle a enfanté; il est venu et nous a sauvés[26]. | Marie est encens (parfum), un encens (est) dans son sein[27], c'est un encens qu'elle a enfanté[28]. Il nous a pardonné nos péchés. |
| 162 | Jésus Christ est un parfum odorant. Venez, adorons-Le et gardons ses commandements, afin qu'Il nous pardonne nos péchés[29]. | Jésus est encens (parfum). Venez, adorons-Le. Si nous gardons ses commandements, Il nous pardonne nos péchés. |

[24] Pour cette finale, voir le § 5 ci-dessous.

[25] Le mot copte «heure» sert aussi pour «temps», par extension, alors que le terme éthiopien signifie uniquement «temps, moment». E ajoute le mot «Christ».

[26] Nous avons choisi la version éthiopienne la plus proche du copte, dans laquelle seuls les deux derniers mots du guèze («il est venu et nous a sauvés») sont repris au § 166 (voir la n. 11 ci-dessus). Le *textus receptus* des missels d'Addis Abeba est: «L'encens, c'est Marie ; Il est l'encens, car celui qui est dans son sein, celui qui est plus parfumé que tout encens choisi, celui qu'elle a enfanté est venu et nous a sauvés». Les versions copte et éthiopienne sont équivalentes, à une nuance stylistique près, portant sur les mots mis en évidence.

[27] La traduction ne respecte pas exactement le texte, qui est incorrect: cf. n. 12 ci-dessus.

[28] On se souviendra que le même mot copte signifie à la fois «encens» et «parfum».

[29] Il y a quelques différences secondaires entre le guèze et le copte.

| | | |
|---|---|---|
| 169!! | La Tente du Témoignage, ils l'ont faite[30] comme le Seigneur l'a dit[31]; et le prêtre Aaron, à l'intérieur d'elle, offre l'encens choisi. | La Tente du Témoignage, pour le Verbe du Seigneur il l'a établie[32]: le prêtre Aaron est à l'intérieur de la tente[33] et offre l'encens. |
| 163 | La miséricorde a été remise à Michel, l'annonciation à Gabriel, et le don des (choses) célestes à Marie, la Vierge. | La miséricorde a été remise à Michel, et l'annonciation à Gabriel; le don des (choses) célestes[34] a été remis à Marie, la Vierge. |
| 168!! | La Loi a été remise à Moïse, et le sacerdoce à Aaron; l'encens choisi a été remis à Zacharie, le prêtre. | La Loi a été remise à Moïse, le sacerdoce à Aaron; l'encens choisi a été remis à Zacharie, le grand prêtre[35]. |
| 164 | L'intelligence a été remise à David, la sagesse à Salomon, et la corne de l'onction à Samuel, car c'est lui qui oint les rois. | L'intelligence a été remise à David, la sagesse à Salomon; la corne a été remise à Samuel, car c'est lui qui oint les rois. |
| 165 | Les clefs ont été remises à notre Père Pierre, la virginité à Jean, et la prédication à notre Père Paul, car il est la splendeur de l'Église. | Les clefs ont été remises à notre Père Pierre, la virginité à Jean; la prédication a été remise à notre Père Paul: il est la splendeur de l'Église[36]. |
| 166 | Parfum odorant est Marie, car celui qui est dans son sein, qui est plus sublime[37] que tous les encens, est venu et a pris chair d'elle. | Un encens (parfum) odorant (émane) de la Vierge Marie car le (Maître) de tous les encens est venu (et) a pris chair d'elle. |

[30] Le verbe est au pluriel (alors que l'on rapporte normalement cet acte à Moïse), l'explication la plus simple, c'est que le traducteur aurait lu le verbe copte ⲁϥⲧⲁϫⲣⲟ «il a établi» comme ⲁⲩⲧⲁϫⲣⲟ «ils ont établi», qui en copte remplace souvent le passif («a été établie»), les deux formes étant presque homophones et régulièrement confondues dans les manuscrits.

[31] De soi, le texte guèze pourrait se comprendre soit «selon la parole du Seigneur», soit «comme le Seigneur l'a dit», puisque ነገረ፡ *nägärä* peut être soit le mot «parole» à l'état construit, soit le verbe «dire». Mais la version-commentaire en amharique a choisi cette dernière possibilité, sans doute avec raison.

[32] Texte de A, qui nous paraît d'ailleurs meilleur (cf. n. 14 ci-dessus). La leçon de B et G signifie: «La Tente du témoignage, c'est la parole du Seigneur qui l'a fondée».

[33] Version de A; B et G écrivent «à l'intérieur d'elle», ce qui correspond matériellement à E. Par ailleurs, le copte a ici un verbe «se trouver, être» (ϫⲏ, qualitatif de ϫⲱ, «placer»), qui n'a pas été traduit en guèze; le verbe suivant est au participe («offrant»), mais nous l'avons rendu par un présent «et offre». Enfin, le mot «choisi» figure dans B, mais il ne doit pas être primitif.

[34] Certains témoins coptes portent «le don de Dieu».

[35] Certains témoins coptes ont simplement «Zacharie le prêtre», comme en éthiopien

[36] Le texte de A correspond à E, alors que d'autres témoins coptes s'en éloignent. Voir la n. 19 ci-dessus.

[37] La version E dit «il est plus élevé, plus sublime»; la version éthiopienne publiée par Bezold porte: «il est plus parfumé». Confusion entre § 161 et 166: cf. n. 20 ci-dessus

| | | |
|---|---|---|
| 167 | En Marie, vierge pure, le Père s'est complu et Il l'a ornée (comme) une tente pour (être) la demeure de son Fils bien-aimé. | La sainte Vierge Marie[38], Dieu le Père l'a disposée, l'a ornée comme une tente pour son Fils Unique Jésus[39]. |
| | **[§ 168 et 169: voir ci-dessus]** | ***Khadamât*, p. 112:** |
| 170 | Les séraphins l'adorent et les chérubins le louent, ils crient en disant: | Les chérubins l'adorent, les séraphins le louent, ils crient en disant: |
| 171 | Saint, saint, saint le Seigneur parmi les milliers et honoré parmi les myriades. | Saint et saint; saint le Seigneur parmi les milliers, honoré parmi les myriades. |
| 172 | C'est toi l'encens, ô notre Sauveur, car tu es venu et tu nous as sauvés. Aie pitié de nous. | Tu es encens, (ô) notre sauveur, car tu es venu et tu nous as sauvés. Aie pitié de nous. |

Les trois dernières strophes, qui ne figurent pas dans A, forment un type de finale relativement courant dans la liturgie copte; nous y reviendrons au § 5.

## 2. *Autres attestations dans les mss coptes*

Comme annoncé au début de cet article, voici quelques autres manuscrits coptes qui contiennent à coup sûr l'hymne en question, entière ou en partie. Le § 3 présentera les textes littéraires édités où l'on en parle.

1. **Berlin, ms. Or. Oct. 227 (B)**, du XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, fol. 166$^{v}$-175$^{v}$, correspondant au p. 338-356 de la pagination moderne[40]; il s'agit d'un recueil d'hymnes variées (doxologies, tropaires, etc.), en copte bohaïrique.

L'hymne qui nous intéresse est mentionnée comme «tropaire précédant le Trisagion» (*Troparion vor dem Hagios*), selon le catalogue, qui l'a transcrite *in extenso* (p. 37-39). Cette version comprend pas mal de divergences par rapport à celle de A: il y a 20 strophes supplémentaires, le § 167 (selon la division de E) manque, et de nombreuses autres strophes sont déplacées. Pour la commodité, voici l'ordre des strophes de B, en insérant entre crochets et en italiques le nombre de strophes présentes

[38] Le mot copte ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ signifie à la fois «saint» et «pur», d'où la traduction de E.

[39] Il y a quelques différences; ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ, qui signifie notamment «disposer», a été rendu par ሠምረ፡ *sämrä*, «se complaire en qqn, l'agréer», un terme souvent associé à Marie en Éthiopie; ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ a été rendu par ፍቁር፡ *fəqur*, 'bien-aimé', un adjectif que la liturgie éthiopienne joint souvent à «fils», quand il s'agit de Jésus, le «Fils bien-aimé» (cf. Mt 3,17 etc.) Au départ, les deux mots ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ et ⲥⲟⲗⲥⲉⲗ pourraient bien être un doublet («orner»).

[40] Störk, *Berlin 1*, p. 26-39.

dans ce ms. qui ne figurent pas dans A ou dans E: 160, *[1 strophe]*, 161, 162, 163, *[2 strophes]*, 165, *[5 strophes]*, 170-172, 166, 169, *[5 strophes]*, 168, *[1 strophe]*, 164, *[3 strophes]*. Il y a un certain nombre de différences textuelles par rapport à A. On remarquera que ce que nous appelons la «finale» (= § 170-172 de E; voir notre § 5 ci-dessous) est placée ici en plein milieu du texte, alors qu'elle devrait le conclure. Par ailleurs, divers passages propres à B ont l'air d'être des développements tardifs[41]. On peut donc, du moins à titre provisoire, conjecturer que la version de B est tardive, comme le ms. lui-même, et que l'ordre de A et de E est plus ancien.

2. **Berlin, ms. Or. Quart. 397**, copié en 1760/1761 A.D., qui provient d'Esna, une psalmodie pour le mois de Khoiak augmentée de divers autres textes[42]; à la fin du propre pour la fête de l'archange Michel[43], on trouve le texte qui nous intéresse, intitulé «tropaire avant l'évangile» (*Troparion vor dem Evangelium*). Ici, le catalogue n'en a pas transcrit le texte, se contentant de donner l'*incipit* et de renvoyer aux deux mentions citées dans le catalogue de Hambourg, qui vont être présentées ci-après. Relevons néanmoins que les quatre mots d'*incipit* donnés par le catalogue de Störk présentent une forme qui semble être du sahidique, et qui nous intéresse particulièrement, comme on le dira plus tard[44]: ⲡⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥ̀ⲙⲟⲩ ⲡⲁ ⲉ̀ⲡⲁⲓ (*sic*).

3. **Hambourg, Euchólog. 12,** copié entre 1235 et 1250 A.D., 5 feuillets d'un euchologe provenant du monastère de Saint-Macaire, au désert de Scété (comme l'ensemble de cette collection)[45]; au fol. 3[rv], il contient, *après* le *Trisagion*, comme «tropaire avant l'évangile» (*Troparion ante Evangelium*), l'hymne qui nous intéresse. Le catalogue n'en donne que l'*incipit* et le *desinit*, qui correspondent à celui de nos deux premières strophes (§ 160-161), et sont apparemment dans un bohaïrique impeccable: ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ. ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉⲧⲥⲟⲧⲡ – ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲁϥϫⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟ[ⲃⲓ] (la fin de la phrase manque sans doute: ⲛⲁⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ:)

---

[41] Presque toutes ces strophes introduisent des noms supplémentaires de puissances célestes et de saints qui détournent l'hymne de sa force primitive. En outre, plusieurs d'entre elles s'écartent de la structure conservée en éthiopien, et empruntent une forme courante dans les psalies, par exemple «Réjouis-toi (ϫⲉⲣⲉ), martyr de Notre-Seigneur Jésus Christ, réjouis-toi (ϫⲉⲣⲉ), valeureux martyr saint Georges».

[42] Stork, *Berlin 1*, p. 45-70 (voir p. 69)

[43] Fol. 271[v]-274[v] de la foliotation originale, = 221[v]-224[v] de la foliotation actuelle.

[44] Le ms. provient d'Esna, en Haute Égypte, mais à cette époque (XVIII[e] s.), la liturgie était déjà passée au bohaïrique depuis longtemps; la présence du *djinkim* le montrerait d'ailleurs, si l'on en doutait.

[45] Störk, *Hambourg 2*, p 219-220 (n° 75).

4. **Hambourg, Hymn. 89,** du XVIII^e^-XIX^e^ siècle, 9 feuillets (dus à deux mains différentes) d'un hymnaire provenant également de Saint-Macaire, à Scété, avec rubriques en arabe[46]; à la fin, fol. 9^v^, on trouve un «tropaire» (*Troparion*), sans autre indication, dont le catalogue ne donne que l'*incipit* et le *desinit*, lesquels correspondent au début de la première (§ 160) et à la cinquième (§ 163) strophes, dans un bohaïrique correct[47]: ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ. ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉⲧⲥⲱⲧⲡ – ⲁⲩϯ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ϩⲓϣⲉⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ. ⲉⲩϯ ⲇⲱⲣⲉⲁ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲡⲁⲣⲑ(ⲉⲛⲟⲥ). Le ms. est de petit format (127 × 93 mm), mais l'écriture de ce fol. 9 est petite, et il doit y avoir 23 lignes par page; avec les seules indications du catalogue, il n'est pas possible de savoir l'étendue exacte de ce texte: seulement les première et cinquième strophes (entières), ou davantage?

5. **Hambourg, Hymn. 90,** du XVII^e^-XVIII^e^ siècle, 2 feuillets d'un autre hymnaire macariote[48]; au fol. 2^r^, on trouve un «tropaire» (*Troparion*), sans autre indication[49], dont le catalogue ne donne ici encore que l'*incipit* et le *desinit,* correspondant au début de la première (§ 160) et à la troisième (§ 162) strophes, dans un bohaïrique correct[50]: ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ – ⲁ̀ⲙⲟⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉⲛϣⲁⲛⲁ̀ⲣⲉϩ. Ce ms. est également d'assez petit format (158 × 108 mm), et il a moins de lignes par page (13-15) que le précédent; on peut supposer que ce «tropaire» y serait assez court (uniquement ces première et troisième strophes?)

6. **Vatican copte 28**, copié en 1306 A.D.[51], un diaconal mesurant 172 × 125 mm, avec 13 et 14 lignes par page; on y trouve, aux fol. 9^r^-10^v^, l'hymne ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ – ⲁⲕⲥⲱϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛ. ⲁⲕⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ, ce qui correspond au début de notre première strophe (§ 160) et à la fin de la dernière (§ 172): le texte devrait être entier. Il semble écrit correctement, et sa seule variante se trouve à la fin: un parfait, ⲁⲕⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ, au lieu de l'impératif ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ.

7. **Vatican copte 39**, du XIV^e^ s. avec des parties du XVII^e^ s.[52], une psalmodie au contenu varié avec, notamment, au ff. 232-233, l'hymne ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ à exécuter avant l'évangile des fêtes du Seigneur ou d'une messe de mariage; le format est assez petit (130 × 88 mm, 16 et 17

---

46 Störk, *Hambourg 2*, p. 516-518 (n° 252).

47 La seule erreur semble être ⲉⲩϯⲇⲱⲣⲉⲁ au lieu de ⲁⲩϯⲇⲱⲣⲉⲁ̀ (il faut manifestement un parfait).

48 Störk, *Hambourg 2*, p. 519 (n° 253).

49 Les rubriques de ce ms. doivent être en copte.

50 Dans ces quelques mots, il n'y a qu'une légère faute d'orthographe: ⲁ̀ⲙⲟⲓⲛⲓ pour ⲁ̀ⲙⲱⲓⲛⲓ.

51 *Cat. Vat. copt. I*, p. 98-99

52 *Cat. Vat copt. I*, p. 190 ss (voir p. 207).

lignes par page); le catalogue ne donne que l'*incipit*: l'hymne est-elle transcrite en entier?

8. **Vatican, Borgia copte 64**, un ms. composite du XVIII[e] siècle, dont la première main (à laquelle sont dues les pages qui nous intéressent) est datée, au fol. 93, de 1431 A.M. (= 1715 A.D.)[53]; le format est assez petit (150 × 100 mm, 15 à 32 lignes par page, selon le copiste); ce ms. a appartenu à Raphaël Tuki, pour le compte duquel il a sans doute été transcrit. Dans les *miscellanea liturgica* que l'on y trouve figurent, notamment, des chants et pièces liturgiques variées, dont notre hymne **ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ**, en copte bohaïrique, avec seulement une partie traduite en arabe. Le catalogue, qui renvoie aux mss Vat. copte 28 et Vat. copte 39 (nos numéros 6 et 7 ci-dessus), précise que ce ms. Borgia copte 64 porte la «recension longue», ce qui implique bien sûr que l'hymne y est entière; malheureusement, ce genre de précisions fait défaut dans l'autre catalogue (*Cat. Vat. copt. I*).

## 3. *Occurrences dans deux textes littéraires à contenu liturgique: Gabriel V et Abû l-Barakât*

Comme l'ont laissé entendre les rubriques résumées ci-dessus lors de la description des mss, l'hymne qui nous intéresse peut intervenir dans divers offices: à la messe, avant ou après l'évangile, dans le rituel du mariage et aussi, semble-t-il, dans celui du baptême; une de ses strophes (celle qui correspond au § 161 de E) fait aussi partie de la *paralexis* de carême[54].

### 3.1. Rituel de Gabriel V, 88[e] Patriarche d'Alexandrie (1409-1427)

Dans le premier quart du XV[e] siècle, le patriarche Gabriel V a rédigé un *ordo* liturgique décrivant toutes les cérémonies de son Église[55]. Ce rituel (**G**) mentionne d'abord l'hymne **ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ** dans le rituel du mariage, au fol. 23[v] (p. 141 de l'édition, avec traduction à la p. 339); on y trouve les deux premières strophes en entier (avec quelques différences textuelles, notamment la présence de **ⲡⲛⲁⲩ** à laquelle nous reviendrons), l'*incipit* de la troisième (**ⲟⲩⲥ̀ⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲡⲉ ⲒⲎⲤ̅. ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ**), ainsi que les *incipit* des trois dernières strophes (également avec quelques va-

[53] *Cat. Vat. copt. BBR*, p. 243 ss (voir p. 258).

[54] Cf. *Diaconal 2002*, p. 379, l. 1-4. Nous devons cette information au Dr Youhanna Nessim Youssef.

[55] Publié, avec traduction italienne, par le P. Alphonse ʻAbdallah, *Ordinamento*, aux pages duquel nous renvoyons ci-après.

riantes[56]): «Les chérubins t'adorent — Saint est le Seigneur dans les milliers — Honoré parmi les myriades — Tu es l'encens, mon Sauveur, car tu es venu et tu nous as sauvés. Aie pitié de nous». Cette hymne se chante vers la fin de l'office, après la lecture de l'exhortation aux époux[57].

Gabriel V la cite aussi dans le rituel de la consécration d'une église, fol. 139ʳ du ms. (p. 302 de l'édition, avec traduction à la p. 449 s); cette fois-ci, on trouve les strophes 4, 7, 8 et 9 du texte copte de référence (celui de A) soit, pour employer la division si commode du missel éthiopien, ce qui correspond aux § 169, 164, 165 et 166 (dans cet ordre), ainsi que l'*incipit* de ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲥⲉⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ accompagné de la rubrique arabe, «et on complète comme d'habitude» (*wa-yukammalu ka-l-'âda*): ceci prescrit sans doute d'exécuter la finale (cf. § 5 ci-dessous). Selon **G**[58], lors de la consécration d'une église, après les trois épîtres et avant la lecture de l'évangile, on dit notamment le *Trisagion*, puis les strophes mentionnées ci-dessus de notre hymne (en commençant par le § 169 de E, à savoir: «La tente du Témoignage, selon la Parole du Seigneur il l'a établie», qui convient particulièrement bien à une consécration d'église). On voit que notre hymne peut servir dans des circonstances variées.

C'est pourquoi nous soupçonnons fort que les deux passages où Gabriel V mentionne une hymne dont il ne donne que le premier mot, à savoir ⲟⲩⲥ̀ⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ, se rapportent aussi à notre texte, dont on reprendrait cette fois-ci les strophes 2 ou 3, à moins qu'il ne s'agisse de la 9 (en éthiopien, § 161, 162 et 166), qui toutes commencent par ce mot: cf. fol. 5ʳ (p. 117, l. 5 *ab imo*, et trad. p. 323, l. 7: *un incenso*), et fin du fol. 12ʳ (p. 127, l. 7, et trad. p. 329: *un profumo*)[59]; les deux fois, l'hymne est située entre le *Trisagion* et la prière de l'évangile, la première dans le rituel du baptême, la seconde dans celui de la déposition de la ceinture des néophytes[60]. Bien sûr, il serait plus apaisant d'en retrouver le texte transcrit

---

[56] L'avant-dernière strophe a été coupée en deux car l'éditeur, qui ne disposait pas de texte de référence, a cru qu'il s'agissait de l'*incipit* de deux strophes différentes.

[57] Mentionné également dans Burmester, *Lit. Serv.*, à la fin du rituel du mariage, p. 140; on trouve aussi la première strophe (uniquement), en copte et en arabe, dans le rituel du mariage contenu dans *Khadamât*, p. 117, un livre utilisé de nos jours par le clergé copte orthodoxe.

[58] Mais pas selon Burmester, *Lit. Serv.*, p. 240. D'ailleurs, selon le P. Abdallah (*Ordinamento*, p. 450, n 69), cette hymne ne figure pas non plus ni dans le *Pontifical* imprimé par Tukhi (Rome, 1761), ni dans G. Horner, *The Service of the Consecration of a Church and Altar according to the Coptic Rite. Edited with the Translation from a Coptic and Arabic Manuscript of A.D. 1307*, Londres, 1902.

[59] Le mot copte a les deux sens, «parfum» et «encens», et le P. 'Abdallah, qui ne connaissait pas le contexte, a traduit de manière différente

[60] Burmester, *Lit. Serv.*, ne mentionne notre hymne ni à la p. 118, pour la première occurrence, ni à la p. 125, pour la seconde.

*in extenso* mais, en attendant qu'un manuscrit nous la fournisse, on se contentera de probabilités.

3.2. La *Lampe des ténèbres* d'Abû l-Barakât ibn Kabar († 1324)

Un siècle avant Gabriel V, le prêtre et savant copte Abû l-Barakât ibn Kabar († 1324) avait publié une encyclopédie, qu'il a appelée *La lampe des ténèbres pour éclairer (l'intelligence) du service (liturgique)*[61], dans laquelle on retrouve aussi à deux reprises l'*incipit* de notre hymne: au chapitre 17, consacré à la messe, et au chapitre 20, consacré au mariage. La première référence figure au fol. 206r du ms. Paris ar. 203: «Et on dit, après le *Praxis* [Actes des Apôtres], *Hagios* [le *Trisagion*]. Et si c'est une grande fête ou un jour solennel, les chantres exécutent d'abord des strophes en copte, à savoir ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ jusqu'à la fin, ou (seulement) une partie d'entre elles. Et le prêtre récite la prière de l'évangile...»[62]. Le ms. Uppsala Vet. 12, fol. 184v, ajoute une précision dans ce texte (en italiques ci-après): «... On dit *Hagios* après l'interprétation du *Praxis* [= traduction arabe des Actes des Apôtres]. Et si c'est une grande fête ou un jour solennel, les chantres exécutent un répons *qui convient à cette fête. Et les dimanches de Khoiak ainsi que les dimanches de carême, on dit en grec le chant de Notre-Dame la Vierge, dont voici le début:* ⲭⲉⲣⲉ ⲙⲁⲣⲓ, *puis ensuite on dit* ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ. Et le prêtre récite la prière de l'évangile...»[63]. Dans les deux cas, notre hymne s'insère près du *Trisagion*, elle est réservée aux jours ayant une certaine solennité et on la chante en totalité ou en partie, selon le bon plaisir des chantres.

Une question reste: notre hymne intervient-elle avant ou après le *Trisagion*? Le ms. de Paris précise «exécutent *d'abord* des strophes en copte...»; celui d'Uppsala n'a pas le *qabla-hâ* («avant elle») destiné à situer notre hymne avant le *Trisagion*, ce qui est la place que lui assigne de

[61] Édition des deux premiers chapitres seulement dans Villecourt, *Lampe*, mais avec une solide introduction. Les 22 autres chapitres sont accessibles dans des éditions partielles en arabe seulement, réfléchie (chap. 1-12) ou simplement transcrite d'un ms. quelconque (chap. 13-24), plus quelques éditions partielles. Il existe une traduction française, partielle mais fort bien faite, des chapitres les plus importants pour la liturgie: Villecourt, *Observances*; nous nous y référons, mais en donnant notre propre traduction, vérifiée sur les deux seuls mss à prendre en considération pour cette partie (Paris arabe 203 et Uppsala Vet. 12, dont tous les autres sont des copies).

[62] Cf. Villecourt, *Observances*: dans *Mus*, 37 (1924), p. 251 [95 de la pagination continue], l. 10-14.

[63] Cf. *ibid*., p. 267 [111 de la pagination continue], l. 20-26 (qu'il faut raccorder au passage cité précédemment pour avoir la suite: «Et le prêtre récite. .»). — Le mois de Khoiak, au terme duquel vient la Noel (29 Khoiak), est un mois de préparation à cette fête, et célèbre notamment la Mère de Dieu, grâce à laquelle Jésus a pu naître sur terre; cette période fait partie du «carême de Noël».

nos jours la liturgie éthiopienne. Mais ce ms. d'Uppsala donne, en revanche, une autre précision fort intéressante, à savoir l'exécution, en carême et Khoiak, d'une hymne mariale dont le début en grec est ⲭⲉⲣⲉ ⲙⲁⲣⲓ, comprenez Χαῖρε Μαρία. Celle-ci doit être identique à ce qui est aujourd'hui le «répons des Actes des Apôtres (*Praxis*)»[64]: ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ, ϯϭⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉⲧⲛⲉⲥⲱⲥ ⲑⲏⲉⲧⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲛⲁⲛ ⲙ̀Ⲫⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ('Salut, Marie, belle colombe qui as pour nous donné naissance à Dieu le Verbe')[65], qui n'est autre que le premier verset du septième alinéa de la Théotokie du dimanche[66]. Dans la mesure où il s'agissait du «répons» à la lecture des Actes des Apôtres, il devait intervenir à la fin de celle-ci[67], et donc *avant* le *Trisagion*, ce qui correspond bien à l'indication du ms. Paris ar. 203: malgré des divergences, les rubriques des deux recensions de la *Lampe des Ténèbres* s'accordent, et confirment par la même occasion que la messe éthiopienne d'aujourd'hui a conservé notre hymne à la place qui lui revenait chez les Coptes au XIVe siècle.

La seconde mention de cette hymne chez Abû l-Barakât ibn Kabar concerne les répons exécutés par les chantres pendant que le prêtre lit l'exhortation aux nouveaux époux (ainsi qu'on l'a vu ci-dessus avec le rituel de Gabriel V). Le ms. Paris ar. 203, fol. 224r, invite à dire ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ (*sic*[68]) à ce moment précis; il semble que cette mention ne figure pas dans le passage correspondant du ms. Uppsala Vet. 12.

## 4. *Le texte éthiopien*

Dans la liturgie éthiopienne, cette hymne intervient à la messe, après les trois premières lectures et avant le *Trisagion*. On la trouve donc dans les missels, appelés *mäṣḥafä qəddase*. Nous avons vérifié toutes les édi-

---

[64] 'Répons' = arabe *murâdd*, copte ⲟⲩⲱϩⲙ̀ ou ⲃⲱϩⲉⲙ. Il s'agit d'une brève phrase musicale que le peuple chante à la fin de l'exécution d'une lecture.

[65] Cf. *Diaconal 2002*, p. 82; *Euch. 1983*, p. 152 s. Ce répons se chantait donc alors en grec.

[66] En copte: *Ps. ann. 1960*, p. 122. Trad.: Brogi, *Salmodia*, p. 38, l. 3-4, Velat, *Me'erâf*, p. 296, 7°.

[67] Ce n'est plus le cas aujourd'hui: malgré son nom, ce répons se chante *avant* la lecture des Actes des Apôtres; la cause de ce déplacement pourrait bien se trouver dans l'insertion de la lecture du synaxaire dans la messe copte, entre les Actes des Apôtres et l'Évangile. En effet, du temps d'Abû l-Barakât, le synaxaire se lisait après l'évangile de l'offrande de l'encens du matin (cf. Villecourt, *Observances*: dans *Mus*, 36 [1923], p. 262 [14 de la pagination continue], l. 4, et *ibid.*, p. 284 [36], l. 26. En Éthiopie, le synaxaire doit se lire à l'office du soir ou du matin).

[68] Le ⲡⲁⲓ est un sahidisme: voir notre § 6 ci-après.

tions liturgiques que nous avions sous la main, ainsi que deux éditions munies du commentaire de la messe[69].

Il existe encore une édition dite scientifique, celle que l'éthiopisant allemand Carl Bezold avait jointe jadis à un ouvrage de Swainson, en l'accompagnant d'une traduction anglaise, à partir du ms. London, British Library, Oriental 545 (ms. «A»), avec les variantes du ms. Brit. Libr. Or. 546 (ms. «B»)[70].

À part les questions d'orthographe, il n'y a qu'un seul endroit où l'on peut relever un flottement dans le texte, au § 161; les deux mss de Bezold portent, en outre, une variante au § 166; voir les notes à ces passages. Partout ailleurs, la tradition éthiopienne est unanime, et c'est pourquoi nous nous y référons en l'appelant simplement «E», sans plus de précision.

## 5. *La finale de la pièce (§ 170-172 de E)*

L'hymne conservée par A, dans un manuscrit copto-arabe copié en 1376 A.D., n'a pas de finale; elle n'en avait pas non plus vraiment besoin, puisqu'elle a été chantée pendant que l'on descendait le *Myron* (saint-chrême) de la pièce où avait eu lieu la consécration pour le déposer dans l'église principale; et cette hymne porte en elle-même une force théologique qui ne requérait pas de commentaire. D'ailleurs, cette consécration avait lieu au monastère de Saint-Macaire, au désert de Scété, et ne concernait qu'une poignée d'évêques, de clercs et de moines, ainsi que quelques laïcs symboliques, qui seuls étaient présents.

Il en va différemment lorsqu'on chante à la fin d'un office de mariage ou de baptême, ou encore lors de la consécration d'une église paroissiale; une finale, destinée à donner des points de repère aux fidèles, est bien utile. Cela peut expliquer sa présence dans la plupart des témoins coptes, et de là en éthiopien.

Nous l'avons reprise à l'office du mariage tel qu'il figure dans *Khadamât,* un livre liturgique d'usage courant qui est presque entièrement en arabe, et ne donne en copte que quelques parties chantées dont l'usage

---

[69] On les trouvera dans notre liste des abréviations, regroupées sous *Comm* pour les éditions du commentaire, et sous *MQ* pour les missels Rappelons que la division en paragraphes vient des éditions récentes d'Addis Abeba (1984 et 1988 A Mis.). En outre, le Dr Habtemichael Kidane nous a fourni la leçon du missel imprimé en 1950 à Asmara, dont il possède un exemplaire; elle coïncide avec celle de *MQ Asmara 1981.*

[70] Édition dans Swainson, *Liturgies,* p. 349 ss; notre hymne se trouve aux p. 382-383. Rappelons pour la clarté que, dans le présent article, les sigles A et B désignent d'autres témoins; pour éviter tout risque de confusion, lorsqu'il sera question des mss A et B de Bezold, cela sera toujours dit explicitement, en rappelant leur cote à la British Library.

s'est maintenu en cette langue. La pièce en question y figure, sous l'appellation de «répons» (en arabe: *muradd*), à la p. 112, séparée de l'hymne *C'est l'heure de la bénédiction,* qui se trouve à la p. 117.

Analysons-la un instant: sa première strophe (E § 170) correspond à la première partie du «cinquième aspasmos» de la messe copte[71]; la seconde strophe constitue un développement propre, avec des mots coptes à la place des termes grecs (ⲭⲟⲩⲁⲃ ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄, «tu es saint, Seigneur», au lieu de ⲁⲅⲓⲟⲥ Ⲕⲩⲣⲓⲟⲥ); et la troisième (E § 172) conclut l'hymne.

La version de notre pièce présente dans **B** contient aussi ces trois parties, mais à l'intérieur du texte, et sous une autre forme; nous en avons le texte complet grâce au catalogue de Störk[72]. Les deux premières parties correspondent à: «Les chérubins et les séraphins, *les anges et les archanges, les armées et les dominations, les trônes, les seigneuries, les puissances* Le louent *sans cesse, jour et nuit,* ils crient et disent: Saint le Seigneur, et saint, Saint le Seigneur dans les milliers, honoré dans les myriades»[73]. La troisième partie est identique à notre § 172, à peu de choses près[74]; quant aux deux premières, elles correspondent aux deux premiers tiers du «sixième aspasmos» de la messe copte[75], à une ou deux variantes mineures près: on a substitué une formule toute faite à l'autre. Il n'y a pas lieu de s'en formaliser, car les différentes formes de ces *aspasmoi* sont interchangeables[76].

Pour notre part, nous n'avons de toute façon pas à choisir entre ces deux finales, puisque la forme brève, que nous avons reprise à *Khadamât,* non seulement correspond à E, mais qu'elle est aussi celle qu'atteste le patriarche Gabriel V, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus (§ 3.1).

On notera seulement que la troisième strophe (§ 172 de E) est particulièrement bien adaptée à l'hymne qu'elle conclut, puisqu'elle résume le thème en quelques mots.

---

[71] *Euch. 1902,* p. 322; c'est le *Sanctus* de l'anaphore (*Saint, saint, saint le Seigneur Sabaoth ...*), introduit par la phrase en question Il y a plusieurs formules possibles, comme on va le voir.

[72] Stork, *Berlin 1,* p. 38 bas, avec un découpage différent; nous l'uniformisons ici sur celui des autres.

[73] On a bien sûr remarqué que les parties en italiques mentionnent les puissances célestes évoquées par saint Paul (Rom 8,38 et Col 1,16).

[74] Il y a essentiellement deux différences: **B** écrit ⲡⲁⲥⲱⲧⲏⲣ 'mon sauveur', au lieu de ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ 'notre sauveur', et il ajoute ⲁⲕⲧⲱⲛⲕ 'tu es ressuscité', entre «tu es venu» et «tu nous as sauvés».

[75] *Euch. 1902,* p. 322-323; c'est une autre formule possible pour introduire le *Sanctus* de l'anaphore.

[76] Cf. *Euch. 1902,* p. 317 (rubrique en arabe au bas de la page).

6. *Ce bohaïrique provient-il du sahidique?*

Les coptisants auront sans doute vu que la première phrase de notre hymne[77] comprend, dans la version A, trois fois la forme ⲡⲛⲁⲩ, qui est sahidique, au lieu de ⲫⲛⲁⲩ, attendue en bohaïrique[78]; le second mot aussi a gardé la forme sahidique (ⲙ̀ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ au lieu de ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ). La plupart des autres versions ont corrigé et «bohaïricisé» le texte, mais des traces sont restées. C'est ainsi que G porte une fois ⲡⲛⲁⲩ, entre deux ⲫⲛⲁⲩ.

De son côté B, s'il commence bien par ⲫⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ, porte en fin de proposition ⲡⲉ ⲡⲁⲓ au lieu du bohaïrique régulier ⲡⲉ ⲫⲁⲓ; il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'un ms. de la *Lampe des ténèbres* d'Abû l-Barakât ibn Kabar fait exactement de même (cf. n. 68 ci-dessus). C'est probablement aussi cette forme qui est sous-jacente, malgré l'orthographe défectueuse, dans le ms. Berlin, or. quarto 397 (§ 2, 2°, ci-dessus): ⲡⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲁ ⲉⲡⲁⲓ, qu'il faut selon toute vraisemblance lire ⲡⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ (avec ⲡⲛⲁⲩ aussi bien que ⲡⲁⲓ).

En outre, la neuvième strophe de A, correspondant au § 166 de E, contient elle aussi une graphie qui, bien qu'incorrecte, semble trahir une origine sahidique, ⲡⲉ ⲛⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ au lieu de ⲫⲁ ⲛⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ (bohaïrique), alors que le sahidique correct serait ⲡⲁ ⲛⲉⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ: le ⲡ est resté, au lieu du ⲫ (cf. n. 22 ci-dessus).

Ces détails semblent bien trahir une origine sahidique: on sait que, pour les chants, il est assez difficile de modifier le texte reçu, connu de mémoire. Si l'hymne a d'abord circulé en sahidique, on comprendrait que son *incipit*, qui servait à l'identifier, ait résisté à la «bohaïricisation» plus longtemps que le reste; il y a d'ailleurs gros à parier que, dans les manuscrits cités au § 2 dont nous ne possédons pas le texte, on pourrait trouver d'autres traces de «bohaïricisation inachevée». Le fait que les scribes qui ont copié ces manuscrits ne connaissaient pas le dialecte sahidique explique à suffisance la genèse de formes hybrides.

D'ailleurs, nombre de pièces hymniques préservées par le récit de la consécration du saint chrême (Myron) en 1374 contenue dans le ms. Patr. copte, Lit. 106, sont originaires de Haute Égypte et en dialecte sahidique[79]; il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner que l'hymne à laquelle est consacré le présent article partage cette origine. Ce n'est pas sans intérêt du point de vue des sources de la liturgie éthiopienne, dont on peut raisonnablement penser qu'elles ont subi d'abord l'influence de la liturgie de la Haute Égypte, et que ce n'est que dans la seconde moitié du XIV$^{e}$

[77] Cette phrase est pour ainsi dire la seule du texte pour laquelle nous ayons un certain nombre de témoins, grâce aux *incipit* donnés par les catalogues et les auteurs anciens.

[78] À savoir: ⲡⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ⲙ̀ⲡⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ. ⲙ̀ⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲛϩⲱⲥ, avec deux fois une préposition oiseuse (ⲙ̀), comme nous l'avons signalé à la note 7.

[79] Cf. Youhanna Nessim Youssef, *Les textes en dialecte sahidique...* (cf. n. 4 ci-dessus).

siècle, à cause d'Abba Salâma II, que l'on procéda à une révision systématique sur le système liturgique de Basse Égypte, qui s'était désormais imposé dans l'Église copte[80].

## 7. *Parallèle avec la messe copte*

De nos jours, l'hymne *Voici le temps de la bénédiction* n'intervient plus dans la messe (*quddâs*) de l'Église copte. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, comme nous l'avons dit plus haut (§ 3.2), puisque Abû l-Barakât prévoyait que, les jours de fête, l'on chantât l'hymne *Voici le temps...* avant le *Trisagion*, comme cela se fait aujourd'hui en Éthiopie à chaque messe; il ajoutait (ms. d'Uppsala) que, les dimanches du mois de Khoiak et ceux de carême[81], cette hymne devait être précédée par un chant marial, dont l'*incipit* en grec est Χαῖρε Μαρία; nous avons pu identifier celui-ci avec le «répons des Actes des Apôtres (*Praxis*)»[82], qui est en même temps un passage de la Théotokie du dimanche.

Ce n'est pas ce répons-là que l'on chante en Éthiopie, car une autre hymne mariale a pris sa place, à savoir le ተፈሥሒ፡ (*Täfäśśəḥi*, § 155-159): elle commence par le même mot, «*Réjouis-toi*», mais la suite est différente. Cette hymne provient, elle aussi, du copte: elle intervient dans l'Horologion, à Matines, et dans l'Offrande de l'encens, avant le «Canon du Credo» et le Credo lui-même[83]. En voici le texte[84]:

> (§ 155) «Réjouis-toi, nous te supplions[85], ô sainte pleine de gloire, vierge en tout temps, Théotokos, Mère du Christ: fais monter notre prière en haut, auprès de ton Fils bien-aimé, afin qu'Il nous pardonne nos péchés.
>
> (§ 156) «Réjouis-toi, toi qui as donné naissance pour nous à la Lumière véritable[86], le Christ notre Dieu. Ô Vierge pure, demande pour nous à Notre-Seigneur qu'Il fasse miséricorde à nos âmes et nous pardonne nos péchés.

---

[80] Cf. U. Zanetti, *Is the Ethiopian Holy Week service translated from Sahidic?* Towards a study of the Gebra Ḥemāmāt, dans *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, April 1-6 1991. Vol. I, edited by Bahru Zewde, Richard Pankhurst, Tadesse Beyene, Addis-Abeba, 1994, p. 765-783.

[81] Cf. ci-dessus, n. 63.

[82] Cf. ci-dessus, § 3.2, et n. 64 à 66.

[83] Cf. Burmester, *Lit. Serv.*, p. 101, l. 5 et p. 38, l 5 (traduction anglaise complète à l'Appendice 28, p. 338). Le texte copte se trouve dans le *Diaconal 2002*, p. 23-24 («*muqaddama al-duksûlûgiyât*» = préface des doxologies), ainsi que dans l'Horologion (*Agbiyya*, p 82-84; Burmester, *Horologion*, p. 132 texte, et p. 233 trad.), et dans la *Ps. ann. 1960*, p. 328-330 (trad. Brogi, *Salmodia*, p. 88: 13 dernières lignes, y compris la conclusion, p. 61, l 4-7).

[84] Nous traduisons le copte, en relevant les principales variantes éthiopiennes.

[85] Guèze: «Réjouis-toi, ô toi à qui nous demandons le salut...». Le mot copte ϯϩⲟ signifie «demander, supplier»; c'est la langue française qui nous a fait écrire ici «supplions».

(§ 157) «Vierge Marie, Théotokos sainte, authentique intercédante pour l'humanité[87], demande pour nous en présence du Christ, ton Fils, qu'Il nous fasse la grâce du pardon de nos péchés.

(§ 158) «Réjouis-toi, Vierge, authentique reine en vérité, réjouis-toi, ô fierté de notre race, tu as enfanté pour nous Emmanuel[88].

(§ 159) «Nous te demandons: souviens-toi de nous, authentique médiatrice, en présence de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'Il nous pardonne nos péchés[89].»

Pour mieux faire ressortir la séquence des prières, voici l'entourage immédiat de notre hymne *C'est le temps de la bénédiction*. On verra qu'elle occupe la place attribuée aujourd'hui à la «paralexis», une pièce variable qui se chante à certaines fêtes[90].

| **§ éth.** | **identification et réf. à Burmester, *Lit. Serv.* ('Burm.')** | ***Euch. 1902*, page...** |
|---|---|---|
| 151-152 | prière (secrète) des Actes des Apôtres: Burm., p. 58, l. 16-18 | 251-252 |
| 153 | (dialogue, perdu en copte parce que la prière est désormais secrète) | — |
| 154 | trois petites pétitions (secrètes): Burm., p. 58, l. 18 (renvoi) | 252, l. 13-16 + 253, l. 1 |
| 155-159 | antienne mariale *Réjouis-toi* (prend la place du «répons des Actes»[91]) | cf. 255, l. 2 et n. 2 |

---

[86] Guèze: «la Lumière de Justice authentique...»

[87] Guèze: «Réjouis-toi, ô Vierge Marie, Théotokos sainte et pure ... en vérité intercédante de la race humaine». Il faudrait le féminin du mot «intercesseur», qui n'existe pas en français; en copte, on trouve ici le mot grec προστάτις.

[88] Guèze: «Réjouis-toi, ô Vierge pure, authentique reine, réjouis-toi, ô fierté de notre race, réjouis-toi, ô toi qui as enfanté pour nous Emmanuel notre Dieu».

[89] Guèze: «Nous te demandons de te souvenir de nous ... Christ, afin qu'Il fasse miséricorde à nos âmes et nous pardonne nos péchés».

[90] Ce terme de *paralexis* semble n'être mentionné que dans le seul ms. U d'Abû l-Barakât en tant que «paralexis du répons»: cf. Villecourt, *Observances*: dans *Mus*, 36 (1923), p. 268 [p. 20 de la pagination continue], l. 14.

[91] Cf. ci-dessus, n. 64 et 65. Ce «répons» n'est pas mentionné explicitement dans *Euch 1902*, parce que cela ne relève pas du prêtre célébrant, mais du peuple (donc du chœur des diacres); dans une note de bas de page (p 255, n. 2), l'hig. 'Abd al-Masîh renvoie à son édition du diaconal, parue au Caire en l'an 1616 A.M. (1899/1900 A.D.). Burmester, *Lit Serv.*, n'en parle pas non plus explicitement (cf. p. 59, l. 1: «there is sung on certain feasts a chant...»).

| | | |
|---|---|---|
| 160-172 | hymne *C'est l'heure* (prend la place de la paralexis de la fête[92]) | 257, l. 1 |
| 173 | tropaire pascal quand il y a lieu: Burm., p. 302 (XXXII) | 257, l. 2 |
| 174-175 | trisagion | 257-258 |

## 8. *La valeur théologique de cette hymne*

Il est clair que cette hymne met en valeur, au départ, les encensements qui viennent d'avoir lieu (pendant la lecture des leçons du *Praxapostolos*) en rappelant la valeur symbolique de l'encens: il relie la liturgie actuelle à celle que Dieu a instituée pour le peuple d'Israël (rappels d'Aaron et de Zacharie, § 169 et 168), il préfigure Jésus, le Sauveur, lequel a été dans le sein de Marie comme un charbon brûlant qui ne brûle pas l'encensoir dans lequel il se trouve; Marie, elle, est comme la Tente du témoignage («le Tabernacle») dans lequel Aaron offrait l'encens.

Ces idées sont très communes dans l'hymnographie copte, non seulement dans les *Théotokies*, que l'on retrouve en Éthiopie dans le *Wəddase Maryam*, une prière que tout le monde connaît[93], mais encore et surtout dans la messe elle-même, tant en copte qu'en éthiopien.

En effet, après l'absolution du clergé célébrant et avant la lecture du Paulos[94], alors que le prêtre est occupé à encenser toute l'église, les fidèles coptes chantent une antienne mariale variable. Celle du carême s'inspire de la Théotokie du dimanche à laquelle on a fait allusion ci-

---

[92] Cf. Burmester, *Lit. Serv.*, p. 59, l. 2 («... together with the Paralexis of the feast»)

[93] Cf. Théotokies: Marie est le Tabernacle (= Tente du témoignage) appelé «Saint des Saints» contenant l'Arche d'Alliance (cf. théotokie du samedi, alinéa 6: *Ps. ann. 1960*, p. 260; trad. Brogi, *Salmodia*, p. 72, n° 6; Velat, *Me'erâf*, p. 294, 6°); elle est l'encensoir d'or où brûle l'encens choisi (cf. n. 98 à 101 ci-dessous); et encore le Buisson ardent qui ne se consumait pas parce que c'était Dieu qui s'y trouvait (jeudi, alinéa 1 : *Ps. ann. 1960*, p. 213; trad. Brogi, *Salmodia*, p. 63, n° 1; Velat, *Me'râf*, p. 290, 1°). Tout cela est bien sûr relevé dans l'*Andəmta* de la messe éthiopienne.

[94] Burmester, *Lit. Serv.*, p. 56, l. 23; en éthiopien, § 119-122. Mais la messe éthiopienne intercale entre l'absolution des servants (§ 61-65) et ce chant marial une série d'éléments que l'on ne retrouve pas immédiatement en copte, à savoir: (a) une litanie et une prière absentes du copte (§ 66-98 et 98a-99); (b) la bénédiction de l'encens (§ 100-107), la prière de l'encens du Paulos (§ 108-110) et les petites pétitions (qui sont quatre au lieu de trois en éthiopien, car les défunts s'y sont ajoutés: § 111-117): cf. Burmester, *Lit. Serv.*, p. 55, l. 26 à 56, l. 16 pour ces trois séries qui, dans les euchologes, sont généralement traitées par un simple renvoi, car une partie d'entre elles a déjà été mentionnée dans les rubriques de l'offrande de l'encens; enfin, (c) en éthiopien seulement, un bref dialogue (§ 118) pour introduire l'antienne mariale dont nous allons parler, qui est dialoguée entre le prêtre et le peuple, en Égypte, elle est chantée par le peuple sans intervention du prêtre. Dans la messe éthiopienne, d'autres éléments viendront encore s'insérer avant la lecture du Paulos.

dessus (n. 93): «Tu es l'encensoir d'or pur qui porte le charbon de feu béni». Il y en a deux autres, selon les temps liturgiques, qui évoquent le même symbolisme: «Voici l'encensoir d'or pur qui porte le parfum (*aromata*), qui est dans la main du prêtre Aaron, lequel offre l'encens sur l'autel»[95], et «L'encensoir d'or, c'est la Vierge; son parfum (*aromata*), c'est notre Sauveur; elle lui a donné naissance et Il nous a sauvés; Il nous a remis nos péchés»[96].

Dans la liturgie éthiopienne, on chante toujours l'antienne des temps de carême que nous venons de citer: c'est donc l'extrait de la Théotokie du dimanche (= *Wəddase Maryam*), mais plus développé qu'en copte; en voici le texte entier (§ 122)[97]: «Tu es l'encensoir d'or qui porte la braise du feu béni qu'il [= Aaron] a prise du sanctuaire[98], qui remet les péchés et efface les fautes[99]; c'est le Verbe du Seigneur qui s'est fait homme par toi[100], qui s'est offert lui-même à son Père en encens et sacrifice agréable[101]. Nous t'adorons, ô Christ, avec ton Père céleste (qui est) bon, et ton Esprit Saint vivifiant, car tu es venu et nous as sauvés[102]». Cette

---

[95] Le mot *aromata* (sic), évidemment emprunté au grec, est traité ici par le copte comme un singulier; trois mots coptes différents, qui ont tous le sens de parfum, encens, etc., peuvent traduire ἄρωμα (cf. Crum, *Dictionary*, 363a, 601a et 688b).

[96] *Euch. 1902*, resp. p. 239 et 238; *Euch. 1983*, resp. p. 136 et 135. Burmester, *Lit. Serv*, p. 56 et n. 3 (texte entier à l'appendice 26, p 337).

[97] Le dimanche et jours de fête, un dialogue précède (§ 119-121): «(*prêtre*) Adorons — (*fidèles*) le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trois et Un à la fois (*dialogue répété trois fois*); (*prêtre*) Paix à toi — (*fidèles*) Église sainte, demeure de la divinité, (*prêtre*) Prie pour nous — (*fidèles*) Vierge Marie, Mère de Dieu».

[98] Le copte a ici, avec raison, une forme équivalant au passif· «qu'on a pris» = «qui a été prise»; en revanche, le guèze ዘነሥአ፡ (*zä-näś'a*) ne peut être qu'une forme active avec un complément direct servant de pronom de rappel («qu'il a prise»), et on doit donc sous-entendre un sujet, lequel doit être Aaron, d'après le récit biblique. *Marcos Daoud 1960* traduit: «la braise de feu que le béni [= Aaron] a prise...», interprétation confirmée par le commentaire (*andəmta*) du *Wəddase Maryam* (édition Addis Abeba, 1990 A Mis. = 1997/98 A.D.); avec Velat, *Me'erâf*, p. 296, 6°, nous avons toutefois choisi de rapporter ቡሩክ፡ 'béni' à «feu», ce qui correspond à l'original copte, et est possible en guèze (car እሳት፡ 'feu', — tout comme ፍሕም፡ 'charbon, braise' d'ailleurs — peut être masculin ou féminin: Dillmann, *Lex.*, 749 et 1347).

[99] Cf. Nombres 17, 11: Suite au péché collectif commis par le peuple, qui avait suscité la colère de Dieu, «Moïse dit à Aaron: "Prends l'encensoir, mets-y du feu pris sur l'autel, dépose dessus l'encens et hâte-toi d'aller près de la communauté pour faire sur elle le rite d'expiation"». Le rite d'expiation ainsi accompli par Aaron arrêta la plaie qu'avait déclenchée la colère divine.

[100] Litt.: «(hors) de toi».

[101] Le copte n'a pas «et sacrifice agréable». — Cf. Théotokie du dimanche, sixième alinéa: *Ps. ann.*, p. 118 s; trad. Brogi, *Salmodia*, p. 37, n° 6 (première partie); Velat, *Me'erâf*, p. 296, 6°.

[102] Cette dernière phrase est la finale des invocations: cf. *Euch. 1902*, p. 240; *Ps. ann. 1960*, p. 152 (et p. 39, etc.).

antienne offre la clef d'interprétation de l'hymne *Voici le temps de la bénédiction*, qui sera chantée quelques minutes plus tard.

On ne doit jamais oublier, en effet, que la raison théologique de la vénération de la Mère de Dieu, en particulier de sa virginité, est de servir de «signe», au sens biblique du terme, du fait que le Fils qu'elle a engendré n'est pas un homme ordinaire, mais qu'Il a été «conçu du Saint Esprit», comme le dit le Credo, et donc qu'Il est bien le Fils de Dieu[103]. Les autres personnages bibliques auquel il est fait allusion dans notre hymne (David et Salomon, les apôtres Pierre et Paul) inscrivent aussi la Vierge Marie dans la lignée de l'histoire du salut, qui a trouvé en elle son aboutissement.

La richesse poétique de la tradition éthiopienne fait toutefois qu'il est parfois facile de perdre de vue cette raison première sous le foisonnement des images, qui sont d'ailleurs souvent ancrées dans l'Écriture, ou du moins bâties sur des mots pris à la Bible. Ainsi, on pourrait — mais cela nous ferait sortir du cadre de cet article — souligner les similitudes textuelles entre cette hymne et l'Anaphore de Marie (ቅዳሴ ፡ ማርያም ፡). Pour nous limiter à deux exemples, le § 24 de cette anaphore dit de Dieu le Père: ወሠምረ ፡ መዐዛ ፡ ዚአኪ ፡ ወአፍቀረ ፡ ሥነኪ ፡ ወፈነወ ፡ ኀቤኪ ፡ ወልደ ፡ ዘያፈቅር ። «Il *s'est complu* en ton *parfum*, a aimé ta beauté et a envoyé chez toi le *Fils qu'Il aime*», et le § 26 proclame: ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ ዘሠምረ ፡ ኪያኪ ፡ ወቅዱስ ፡ ወልድ ፡ ዋሕድ ፡ ዘኀደረ ፡ ውስተ ፡ ከርሥኪ ፡ ወቅዱስ ፡ ጰራቅሊጦስ ፡ መንፈስ ፡ ጽድቅ ፡ ዘአንጽዐኪ ። «Saint (est) Dieu le Père qui *s'est complu* en toi, et saint le Fils unique qui *a demeuré en ton sein*, et saint le Paraclet, l'Esprit de justice, qui t'a affermie»[104]. On y retrouve plusieurs termes de notre hymne: se complaire (deux fois, cf. § 167), parfum (§ 166), Fils bien-aimé (§ 167), demeurer (§ 167), sein (§ 161 et 166). Mais une analyse un tant soit peu soignée devrait aussi se faire dans le cadre plus général de la mariologie éthiopienne, qui est un sujet particulièrement vaste[105].

## 9. *Établissement du texte critique*

Évoquer la portée théologique de cette hymne nous renvoie à la question de savoir quel pourrait être le «meilleur texte» critique. En fait, trop

---

[103] Cf. Théotokie du jeudi, alinéa 3· *Ps. ann. 1960*, p. 216 s; trad. Brogi, *Salmodia*, p. 62, n° 3 (première partie); Velat, *Me'erâf*, p 290, 2°.

[104] Texte éthiopien: *MQ AA 1988*, p. 84 (ou n'importe quel missel contenant cette anaphore mariale attribuée à Cyriaque de Behnesâ); traduction: *Marcos Daoud 1960*, p. 133. Pour les anaphores éthiopiennes, cf. 'Anaphoras' dans EAE I, 251-253.

[105] Cf. EAE III, 808-822 (plusieurs articles sur Marie, la mariologie et sa littérature, ...)

de données nous manquent pour pouvoir prendre fermement position; en particulier, il faudrait connaître le contenu exact de tous les témoins coptes que nous avons cités, et dont nous n'avons le plus souvent qu'un *incipit*. Mais peut-être peut-on déjà risquer une évaluation.

D'abord, la version transmise par A semble excellente, ce qui n'est pas étonnant vu qu'elle remonte au XIVe siècle et que son auteur était un évêque liturgiste. Les variantes proposées par les autres témoins coptes affaiblissent souvent la force théologique de cette hymne; mais bien sûr cela n'exclut pas que certaines d'entre elles puissent, sur un point particulier, offrir une meilleure leçon, d'autant plus que quelques-unes rejoignent la version éthiopienne.

Ensuite, on peut s'interroger sur l'ordre des strophes: nous avons conservé celui de A, ce qui a amené la transposition de deux strophes de E. Si nous avions été libre de chosir, nous aurions sans doute laissé le § 169 du texte guèze à sa place, après le § 167, tout en transposant le § 168 qui, lui, nous paraît être mieux situé là où le copte l'a mis, entre les § 163 et 164. Mais il serait prématuré de corriger: c'est pourquoi nous avons donné systématiquement la préférence à A, d'autant plus qu'il était inédit et que le lecteur n'avait donc pas la possibilité de le voir dans son contexte, alors que les autres témoins cités sont, tous, repris à des ouvrages publiés, même s'ils le sont plus ou moins bien, et donc accessibles.

En attendant qu'un jour d'autres recherches éclairent de manière définitive cette question, l'on retiendra, pour l'heure, que cette hymne de la messe éthiopienne — tout comme celle qui la précède immédiatement, d'ailleurs — trouve sa source dans la liturgie copte, et vraisemblablement dans celle de la Haute Égypte, aujourd'hui disparue.

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

Pour les sigles A, B, G et E, voir au § 1.


'Abdallah, *Ordinamento* = Alfonso Abdallah, ofm, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca copto (1409-1427)* [= *Studia orientalia christiana.* Aegyptiaca], Le Caire, 1962.

*Agbiyya* = ϯⲁϫⲡⲓⲁ, *Al-Agbiyya* [Horologion], Le Caire, 1975 (édition bilingue copte et arabe.

Brogi, *Salmodia* = Marco Brogi o.f.m., *La santa Salmodia annuale della Chiesa Copta* (= *Studia orientalia christiana.* Aegyptiaca), Le Caire, 1962.

Burmester, *Horologion* = O.H.E. KHS-Burmester, *The Horologion of the Egyptian Church,* (= *Studia Orientalia Christiana,* Aegyptiaca), Le Caire, 1973.

Burmester, Lit. Serv. = O.H.E. KHS-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments,* (= *Publications de la Société d'Archéologie Copte.* Textes et Documents, X), Le Caire, 1967.

*Cat. Vat. copt. I* = *Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani,* t. I: *Codices Coptici Vaticani recensuerunt Adulphus Hebbelynck et Arnoldus Van Lantschoot* (Cité du Vatican, 1937).

*Cat. Vat. copt. BBR* = *Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani,* t. II a: *Codices Barberiniani Orientales 2 et 17, Borgiani Coptici 1-108 recensuit Arnoldus Van Lantschoot* (Cité du Vatican, 1947).

*Comm MQ AA 1926* = መጽሐፈ፡ ቅዳሴ፡ ከቀድሞ፡ አባቶች፡ ጀምሮ፡ ሲወርድ፡ ሲዋረደ፡ የመጣው፡ ንባቡና፡ ትርጓሜው፡ የኢትዮጵያ፡ ሊቃውንት፡ እንደ፡ ጻፉትና፡ እንደ፡ ተረጐሙት። ... ቍ፡ ፲፬፡ ከቀዳማዊ፡ ኃይለ፡ ሥላሴ፡ ንጉሠ፡ ነገሥት፡ ዘኢትዮጵያ፡ ለቤተ፡ ሳይዳ፡ ሆስፒታል፡ በተሰጠ፡ ማተሚያ፡ ቤት፡ ሁለተኛ፡ ታተመ። [Missel, texte et commentaire comme il a été interprété et transmis par les anciens docteurs éthiopiens. Imprimé... la 14$^{e}$ (*sic!* lire «4$^{e}$») année de Hailé Sélassié, empereur d'Éthiopie], Addis Abeba, 1926 A.Mis. (= 1933/34 A.D.) [missel avec commentaires en amharique]

*Comm MQ AA 1988* = መጽሐፈ፡ ቅዳሴ፡ ከቀድሞ፡ አባቶች፡ ጀምሮ፡ ሲወርድ፡ ሲዋረደ፡... [Missel, texte et commentaire comme il a été interprété et transmis par les anciens docteurs éthiopiens], Addis Abeba, 1988 A.Mis. (= 1995/96 A.D.) [réédition du précédent]

Crum, *Dictionary* = W.E. Crum, *A Coptic Dictionary,* Oxford, 1939.

*Diaconal 2002* = al-šammâs Albîr Gamâl Mîḫâ'îl [= diacre Albert Gamâl Mîḫâ'îl], *Al-asâs fî ḫidmatu l-šammâs, kitâb al-ṭuqûs wa-l-alḥân, wa-ṣalawât ṭaqs al-laqân, wa-dallâl usbû' al-âlâm* [= 'Les fondements du service du diacre, livre des cérémonies et des chants, prières de l'office du bassin et indications pour la Semaine Sainte'], Le Caire, 2002.

Dillmann, *Lex.* = A. Dillmann, *Lexicon Linguae AEthiopicae,* Lipsiae, 1865 (réimpression: Osnabrück, 1970).

EAE = *Encyclopaedia Aethiopica,* edited by Siegbert Uhlig, 3 volumes parus, Wiesbaden, 2003- .

*Euch. 1902* = Ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ, ⲉ̀ⲧⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ϯϣⲟⲙϯ ⲛ̀ⲁ̀ⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ, ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲕⲉⲉⲩⲭⲏ ⲉⲩⲟⲩⲁⲃ (+ traduction arabe) [= 'Livre du saint euchologe, c'est-à-dire des trois liturgies de saint Basile, de saint Grégoire et de saint Cyrille, ainsi que d'autres prières'], Le Caire, 1902.

*Euch. 1983* = ϯϣⲟⲙϯ ⲛ̀ⲁ̀ⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ Ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ Ⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ, ⲟ̀ⲩⲟϩ ϯⲁϫⲡ ϣⲁϣϥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲃⲱϩⲉⲙ (+ traduction arabe) [= 'Les trois liturgies des saints Basile, Grégoire et Cyrille, les sept heures [canoniales] et le livre des répons'], publié par l'Association des Fils de l'Église copte orthodoxe (*Abnaa-el-Kanisa*), 5$^{e}$ éd., Le Caire, 1983.

Fritsch, *Lit. Year* = Emmanuel Fritsch, C.S.Sp., *The Liturgical Year and the Lectionary of the Ethiopian Church.* The Temporal: Seasons and Sundays, in *Ethiopian Review of Cultures,* Special Issue, IX-X, Addis Abeba, 2001.

*Khadamât* = *Ṣalawât al-ḫadamât fî l-kanîsa al-qubṭiyya al-urṯûḏuksiyya* [Prières des services dans l'Église copte orthodoxe], Librairie «Al-Mahabba», Le Caire,

s.d. [«services» désigne ici ce que l'on appelle en Occident «sacrements et sacramentaux»]

Marcos Daoud 1960 = *The Liturgy of the Ethiopian Church*, translated by the Rev. Marcos Daoud, revised by H. E. Blatta Marsie Hazen, Le Caire, 1960.

*MQ AA 1918* = መጽሐፈ፡ ቅዳሴ፡ በግእዝና፡ በአማርኛ። [Missel, en guèze et en amharique], Addis Abeba, 1918 A.Mis. (= 1925/26 A.D.) [ce missel fut le premier à être imprimé en Éthiopie].

*MQ AA 1984* = መጽሐፈ፡ ቅዳሴ፡ ዘደብረ፡ ዓባይ፡ ግእዝና፡ ከአማርኛ፡ ከነምልክቱ። [Missel de Däbrä 'Abbay, guèze et amharique avec les neumes], Addis Abeba, 1984 A.Mis. (= 1993/94 A.D.) [imprimé par le Patriarcat].

*MQ AA 1988* = መጽሐፈ፡ ቅዳሴ፡ በግእዝና፡ በአማርኛ። [Missel, en guèze et en amharique], Addis Abeba, 1988 A.Mis. (= 1995/96 A.D.) [imprimé par le Patriarcat].

*MQ Asmara 1981* = መጽሐፈ፡ ቅዳሴ፡ ዘእኅተምዎ፡ አኃው፡ ማኅበረ፡ ሐዋርያት፡ ፍሬ፡ ሃይማኖት። [Missel, imprimé par les soins de la fraternité «Fruit de la foi»], Asmara, 1981 A.Mis. (= 1988/1989 A.D.)

*MQ Rome 1945* = መጽሐፈ፡ ቅዳሴ፡ [Missel], Cité du Vatican, 1945.

*Ps. ann. 1960* = Ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲯⲁⲗⲙⲟⲇⲓⲁ ⲉⲑ̅ⲩ̅ ⲕⲁⲧⲁ ϯⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲟϯ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ⲉⲑ̅ⲩ̅ ⲛ̀ⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲛ̀ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ⲁϥⲧⲟⲡϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓϩⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ Ⲁⲧⲁⲗⲗⲁ ⲡⲓⲣⲉⲙⲕⲱⲥⲕⲁⲙ ϧⲉⲛ ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲁϩ ⲁⲭⲟⲋ̄ ⳨ (+ traduction arabe, plus détaillée) [Livre de la sainte psalmodie (annuelle) selon l'*ordo* des Pères de l'Église copte orthodoxe, (imprimé) par l'hig. 'Atallah de Dair al-Muharraq en l'an 1676 A.M. (= 1960 A.D.)]

Simaika 1942 = M. Simaika et Yassâ 'Abd al-Masîh, *Catalogue of the Coptic and Arabic Mss in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches ...*, Vol. II (Patriarcat Copte), Le Caire, 1942.

Störk, *Berlin 1* = Lothar Störk, *Die Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin*. Teil 1: Liturgische Handschriften 1, (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, XXI, 4), Wiesbaden, 2002.

Störk, *Hambourg 2* = Lothar Störk, *Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*. Teil 2: Die Handschriften aus Dair Anbā Maqār, (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, XXI, 2), Wiesbaden, 1995.

Swainson, *Liturgies* = C.A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from Original Authorities*, with an Appendix Containing the Coptic Ordinary Canon of the Mass from Two Manuscripts in the British Museum, Edited and Translated by Dr C. Bezold, Cambridge, 1884.

Täklä-Maryam, *Messe* = Abba Takla-Maryam Semharay Selim, *La messe éthiopienne*, dans *Revue de l'orient chrétien*, 9 [29] (1933-34), p. 187-195, 425-444 et 10 [30] (1935-1946), p. 170-215, 420-432.

Till, *Gram.* = W.C. Till, *Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt)*, (= *Lehrbücher für das Studium der orientalischer Sprachen*, 1), Leipzig, 1955.

Velat, *Me'erâf* = Bernard Velat, *Études sur le Me'erāf*. Commun de l'office divin éthiopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical (= *PO*, t. 33), Paris, 1966.

Villecourt, *Lampe* = Louis Villecourt, *Livre de la Lampe des Ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Église)*, par Abû 'l-Barakât connu sous le

nom d'Ibn Kabar. Texte arabe édité et traduit par dom Louis Villecourt, O.S.B., avec le concours de Mgr Eugène Tisserant et M. Gaston Wiet (= *PO*, 20, fasc. 4), Paris, 1928.

Villecourt, *Observances* = Louis Villecourt, *Les Observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église Copte. (Ch. xvi-xix de la Lampe des Ténèbres)*, dans *Mus*, 36 (1923), p. 249-292; 37 (1924), p. 201-280; et 38 (1925), p. 261-320.

## SUMMARY

An unpublished Coptic liturgical description of the consecration of the Holy Myron in the year A.D. 1374 gives, among other interesting things, the full text, in Bohairic, of the Marian hymn *This is the time of the blessing* sung in the ordinary of the Ethiopian mass (*śər'atä qəddase*), showing thereby that this Ethiopian hymn originated in Egypt, where it is now used only rarely, and never in its entirety. Moreover, since some details hint at a Sahidic model, it is likely this Ethiopian hymn was translated from Sahidic into Gə'əz. At the same time, the Egyptian origin of another Marian liturgical hymn, *Rejoice, you whom we bid for salvation*, which comes in the ordinary of the mass just before the other hymn, is also shown.

Monastère bénédictin
B-5590 Chevetogne

Ugo Zanetti

Gabriele Winkler

# On the Armenian Term *Ējmiacin* and Related Terminology

This contribution will investigate the background of the term *Ējmiacin* and related terms such as **իջանել** ("to descend"), **Միածին** ("Only Begotten"), **ծնունդ** ("birth", "offspring"), **հայր** ("father"), **ծնող** ("someone who brings forth", "begetter"), **ծագումն** (ἀπαύγασμα / ܨܡܚܐ) in the Šaraknoc' and other Armenian Sources such as the *Buzandaran Patmut'iwnk'* and the evidence in the Anaphora of Basil, which I had only marginally included in my previous discussion of the term "Ējmiacin" at the first International Conference held at the Mothersee of Holy Ējmiacin on Sept. 12-14, 2003.[1]

I do not know of any other Christian Church named after the: "*Only-Begotten* who *descended*" from heaven to redeem mankind.[2] The term "Ējmiacin" ("the Only-Begotten descended"; the more interesting translation seems to be: "he descended as Only-Begotten") must be associated with the beginnings of the Armenian Church, for the verb **էջ** ("he descended") has to be compared with the Greek κατελθόντα already attested in creeds I-III at the second Synod of Antioch in 341 that also played such a dominant role in the formation of the older Armenian ver-

[1] Published as part of my talk: "Ējmiacin: Some Remarks on its Most Famous Scholars and Some Reflections on the Term Ējmiacin and Related terminology", *St. Nersess Theological Review* 9 (2004), 55-78.

[2] I also want to allude to another intriguing fact, namely the close vicinity of the Church of *Zuartnoc'* to *Ējmiacin*. The special category of angels referred to as **զուարթունք** ("wakeful ones"); their Syriac antecedant and their relationship with the Sanctus have already been investigated: cf. G. Winkler, "Beobachtungen zu den im 'ante Sanctus' angeführten Engeln und ihre Bedeutung", *Theologische Quartalschrift* (2003), 232-238, *eadem*, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rome 2002), 175-191; *eadem*, *Basilius-Anaphora* (as n. 3 below), 493, 495-496, 498; *eadem*, "On the Formation of the Armenian Anaphoras: A Completely Revised and Updated Overview", *Studi sull'Oriente Cristiano* 11/2 (2007), 97-130. The **զուարթունք** occur in Armenian anaphoras only in the liturgy of Athanasius; cf. H.-J Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (*Anaphorae Orientales* I, *Anaphorae Armeniacae* 1, Rome 2001). (The beginnings of this anaphora may go back to the 6th cent.; cf. Winkler, "On the Formation of Armenian Anaphoras"). In the Ethiopian tradition these angels form an integral part of many Ethiopian anaphoras

**OCP 75 (2009) 51-64**

sion of the Anaphora of Basil (= "Anphora of Grigor Lusaworič').[3] In Antioch the verb seemingly formed part of the baptismal creed, and it is also attested in the Syriac *Doctrina Addai* and several other Syriac sources.[4] Among the oldest Armenian witnesses are a creed in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* [110 (34)[5] and 225 (9)], and credal statements in the *Teaching of Saint Gregory* [§ 377 (4) and § 381 (11)].[6] The text of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (p. 110) and the earliest Armenian translations of the Nicene Creed can serve as samples:

**Buzandaran Patmut'iwnk'**
3rd Venice Edition of 1914, p. 110;
(Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, p. 70 [31-34]):

(31) ***Իսկ իբրեւ ետես եթէ արհամարհեալ կայր Հայր ի մարդկանէ,***
(32) ***խաղաց***
(33) ***եկն***
(34) ***էջ յաջմէ աթոռոյ անտի.***

(31) When he saw that the Father remained ignored by humanity,
(32) he leaped,
(33) came,
(34) *descended* from the right of the throne ...

Here are the differing versions of the earliest Armenian witnesses to the Nicene Creed:

---

[3] For the Synod of Antioch in 341 and its influence on the Anaphora of Basil, cf. G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (*Anaphorae Orientales* II. *Anaphorae Armeniacae* 2, Rome 2005), 866-870 (plus *Index*, 892: "Synod of Antioch 341").

[4] Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rome 2000), 377-381.

[5] The *first number* refers to the page of the edition used, in the case of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* it is the third Venice edition of 1914; the *second number* indicates the line of the textual presentation in my study on the Armenian creeds: *Entwicklungsgeschichte*, 70 (34), 377.

[6] Moreover we encounter **էջ** ("he descended") in many *šarakans*, see for example *Šarakan*, 34 (col. 2), 48 (col. 2), 78 (col. 1), 81 (col. 2), 96 (col. 1), 101 (col. 2), 109 (col 1), 136 (col. 2), 138 (col. 2), 153 (col. 2), 163 (col. 1), *etc., etc.* In addition **էջ** ("he descended") is present in one of the most intriguing Armenian creeds, found at the beginning of the *Žamagirk'*, which reflects the original Armenian baptismal creed, subsequently replaced by the so-called "*Armeniacum*" probably some time during the 6th century. For the Armenian evidence, cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 377-381.

**Nicene Creed**

(Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 128 [13-14]).

| **Ps.-Evagrius**, p. 135 (13-14): | **Letter of Sahak:** |
|---|---|
| (13) ***որ վասն մարդկան էջ*** | (13) ***որ վասն մեր մարդկութեան էջ*** |
| (14) ***եւ մարմին զգեցաւ.***[7] | (14) ***եւ մարմնացաւ,***[8] |
| (13) Who *descended* for the sake of humankind | (13) Who *descended* for the sake of humanity |
| (14) and put on a body. | (14) and *was "embodied"*. |

Given the intriguing fact that the background of ***էջ*** seemingly goes back to the beginnings of Armenian Christianity, it does seem eminently worthwhile to examine more closely the terminology of *"Ējmiacin "* and related vocabulary. In this context the following nouns and verbs are of considerable interest:

1. the terminology expressing the relationship between the Father and the Son, such as:

— ***միածին*** ("Only-Begotten");
— ***ծնունդ հաւր*** ("Offspring of the Father");
— ***ծնող*** ("the one who brings forth", as a term for the Father);
— ***ծագումն*** ("dawn" which seemingly corresponds with *syr.*: ܢܓܗܐ, not. ܕܢܚܐ as I had still assumed in my *Entwicklungsgeschichte*[9]);

2. the verbs concerning the Incarnation, like:

— ***էջ*** ("he descended") as we have seen already;
— ***խոնարհեցաւ*** ("he humbled himself");
— ***առաքեաց*** / ***առաքեցաւ*** ("he sent" / "was sent");
— and several other verbs like ***եկն*** ("he came"),
***զգեցաւ մարմին*** ("he put on a body") etc.

All these terms are, of course, part of credal statements and some also derive from official creeds of the Armenian Church, about which I have published a more extensive study and several articles.[10]

[7] For an analysis of this expression, cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 385-399.

[8] For this neologism, cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 428-460.

[9] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 321-322; see now my study, *Basilius-Anaphora*, 612-616 (as note 3 above).

[10] Cf. *Entwicklungsgeschichte*, 375-398; *eadem*, "Anhang zur Untersuchung: »Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums« und ihre Bedeutung fur die Wirkungsgeschichte der antiochenischen Synoden von 324/325 und 341-345", in: R. F Taft (ed.), *The Formation of a Millennial Tradition· 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001). In Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness*

In this presentation I do not want to repeat the detailed discussions of several terms, including **զգեցաւ մարմին** ("he put on a body") and how, why, and when this expression was substituted by the neologism **մարմնացաւ** ("he was *'embodied'*"). All this is readily available in previous publications. And for the *Syriac* evidence the ground-breaking studies of scholars like A. de Halleux, S. Brock and others have to be consulted.[11] In this paper, which does not pretend to be an exhaustive investigation, I want to extend my previous analysis of the Armenian sources to include now the pertinent vocabularly in the *Šaraknocʻ*, limiting, however, the analysis to several feasts. In my book on the formation of the Armenian creeds I discussed the *šarakans* only in connection with the formation of the neologism **մարմնացաւ** ("he was *'embodied'*").[12] Moreover, I also wish to include the evidence in the Anaphora of Basil, in particular the evidence in the oldest Armenian Anaphora attributed to Grigor Lusaworičʻ (which in reality is **arm Bas I**, one of the most significant witnesses for the Anaphora of Basil).[13]

---

*Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000* (OCA 271, Rome 2004), 107-159; *eadem*, "Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen", OC 84 (2000), 117-177; *eadem*, "Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse", in: R. F. Taft – G. Winkler (ed.s), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome 2001), 403-497; *eadem*, "A Remarkable New Publication by R. W. Thomson About the Teaching of Saint Gregory", OCP 69 (2003), 155-157; *eadem*, "Zur Signifikanz eines kürzlich erschienenen Aufsatzes zur Basilius-Anaphora", *Studi sull'Oriente Cristiano* 8 (2004), 31-38.

[11] For the Syriac evidence see the pioneer studies of A. de Halleux, "Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphone (410)", in: G. Wiessner (ed.), *Erkenntnisse und Meinungen* II (*Göttinger Orientforschungen* I/17, Wiesbaden 1978), 161-190; *idem*, "La deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal," *Mus* 96 (1983), 5-79; S P. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in. M. Schmidt – C. F. Geyer (ed.s), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Kirchenvätern und ihre Parallelen im Mittelalter* (*Eichstätter Beiträge* 4, Regensburg 1982), 11-38; *idem*, "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials," in: *Aksum – Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* (Athens 1985), 125-142; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 428-447

[12] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 158-166.

[13] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 135-197 (= edition and translation of **arm Bas I**).

1. *Some Remarks on the Terminology Concerning the Relationship between the Son and the Father:* **միածին** *("Only-Begotten"),* **ծնունդ** *("Offspring [of the Father]"),* **ծնող** *("the One who Brings Forth"),* **ծագումն** *(ἀπαύγασμα / ܨܡܚܐ)*

In the *Šaraknoc'* and other Armenian sources we find numerous references to the **միածին** ("Only-Begotten"), as one might expect.[14]

We are perhaps less aware of the background of related terms such as **ծնունդ** (**Հաւր**) with the meaning of "Offspring (of the Father)," sometimes used also in connection with the Father being depicted as **ծնող** ("the one who brings forth"[15]). Like the verbs **եկն** ("he came") and **էջ** ("he descended") so also the reference to the Son as **ծնունդ** ("Offspring [of the Father]") and the Father as **ծնող** ("the One who Brings Forth") occurs more readily in the earliest Armenian sources than in later documents.

a. The Allusion to the Son's Birth Before All Time: The Son as **ծնունդ** (of the Father) and the Father as **ծնող** (of the Son)[16]

Already in the *Teaching of Saint Gregory* the term **ծնունդ** (1. "birth" / 2. "offspring") is no longer used in the sense of the Son being the "Offspring" of the Father. In this source it just has the meaning of "birth" in the broadest sense: "the *birth* from the Father", "from the holy Virgin", etc.[17] However in the creeds of the *Buzandaran Patmut'iwnk'*, which are of highest antiquity, the term **ծնունդ** is used as a technical term for the Son being the "Offspring" of the Father. Here the term **ծնունդ** is closely related with **միածին** ("Only-Begotten"), while *reflecting* at the same time *the older vocabulary*: the term **միածին** has to be compared with the Nicene γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, whereas **ծնունդ** seems rather to reflect γέννημα of the Synod of Antioch in 324/325, thus prior to the Nicene Council of 325.[18] The pre-nicene Synod of Antioch has come

---

[14] Cf. *Šarakan* (from Jerusalem 1914, reprinted in New York 1992), 11 (col. 2), 17 (col. 1), 19 (col. 1), 21 (col. 1), 22 (col. 1), 23 (col. 1), 34 (col. 1), 39 (col. 2), 44 (col. 2), 45 (col. 1), 65 (col. 2), 67 (col. 2), *etc. etc.*

[15] This translation is preferable to "begettor" (which surely is possible), for **ծնունդ** means both "to give birth" and "to beget"; likewise the first meaning of **ծնունդ** is "birth" Hence it is preferable to render **ծնող** with a neutral and open-ended translation, like the German translation of **ծնող** as *"der Hervorbringer"* (which — alas — is not possible in English).

[16] Cf. the discussion of the evidence in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* in Winkler, "Anhang zur Untersuchung" (as in note 10), 144-147.

[17] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 316.

[18] *Ibid.*, 316-320 See in addition the extensive further clarifications in Winkler, "Anhang zur Untersuchung" (as in note 10), 146-147; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 622-625.

down to us only in Syriac, and the Syriac term in question is ܝܠܕܐ,[19] with which the Armenian expression Ծնունդ ("Offspring" [of the Father]) has seemingly to be compared.

The Syriac term ܝܠܕܐ is also attested in the East-Syrian "Anaphora of Addai and Mari" ("Offspring of the Most High"), and the "Anaphora of Nestorius" ("hidden Offspring"), and is known to Ephrem, as I have shown elsewhere.[20]

It is quite interesting to note that the term Ծնունդ ("Offspring") is still present in several *šarakans*. I quote as an example the interesting *Ōrhnut'iwn* from the Canon of *Čragaloyc'* of Epiphany:[21]

*Ծնունդըն Հօր*
*եւ Հին աւուրց անժամանակն յաւիտենից.*
*ժամանակաւ յորովայնի քում բնակեցաւ*
*եւ ի Հօրէ ոչ մեկնեցաւ ....*

The *Offspring* of the Father
and the Old One of days of timeless eternity,
in time he dwelled in your womb
yet was not separated from the Father.

The vocabulary has its parallels in the creed in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* [Creed 1 (2.5.10.13) and other credal statements in this document][22], and the reference to the *Հին աւուրց* occurs as *Հինաւուրցն* in the credal formulae of the *Teaching of Saint Gregory* §381 (1): *Հինաւուրցն վասն մեր մանկացաւ* ("The Old One of days has made himself a child[23] for our sake").[24]

This close connection with the oldest credal statements shows how interesting the *šarakans* are: many a time they reflect expressions that once were more widely disseminated and pertained to the earliest Armenian credal traditions.

---

[19] Cf E. Schwartz, *Gesammelte Schriften* III· *Zur Geschichte des Athanasius* (Berlin 1959), 139-140.

[20] Cf. Winkler, "Anhang zur Untersuchung", 147; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 615.

[21] Cf. *Šarakan*, 21 (col. 1), also the *Ōrhnut'iwn* of Great Monday (p. 168 [col. 2]), of Good Friday (p. 181 [col. 2]) and Tuesday after Easter (p. 199 [col. 1]), furthermore 228 (col. 2), 230 (col. 1), 237 (col. 1).

[22] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 318-320, 323-328.

[23] The Armenian term *mankac'aw* (= a *hapax*) is untranslatable in English, unlike in German, where one can translate it: "er 'ver*kind*ete' sich."

[24] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 24.

The closeness of **ծնունդ** ("Offspring") to **միածին** ("Only-Begotten") and their use as synonyms is clearly seen in the *Ōrhnut'iwn* of the fourth Sunday of Lent:[25]

***Այսօր ... բան եւ ծընունդ Հօր միածին ... յայտնեցաւ ...***

Today ... the Word and *Offspring of the Father*, the *Only-Begotten* ... appeared ...

This passage can also be rendered as: " ... the Word and only-begotten Offspring ...". The combination of the two terms suggests that the later common term **միածին** ("Only-Begotten") was simply added to the older terminology **ծնունդ** ("Offspring").

The *Ōrhnut'iwn* of the Canon of the sixth Sunday of Lent[26] speaks of the hiddenness of the "Offspring" in the Father's bosom, an allusion to Jn 1:18:

***Որ յանճառելի ծոց Հօր***
***ծածկեալ անքըննին ծընունդ եւ բան.***
***եւ ի հրեշտակաց երկըրպագեալ փառաբանէիր ...***

[You] who art the inscrutable *Offspring* and Word,
concealed in the ineffable Father's bosom,
you were also glorified by worshipping angels ...

Of particular interest are coined compounds concerning the Son, such as **ծոցածին** (*literally*: "the bosom-born") and **հայրածին** (*lit.*: "the father-born"), terms notoriously difficult to render into Western languages, but which are quite common in Armenian. Here are two examples, beginning with the *Ōrhnut'iwn* of the Canon of Thursday of Easter:[27]

***Որ փոխանակ ծոցածին բանին***
***որ ել յերկինս,***
***առաքեցաւ աւետիքըն Հօր ի բարձանց***
***Հոգին ճըշմարտութեան,***
***մխիթարել զորս յադամայ ստըրտմեցելոց ...***

The Spirit of truth
who instead of the "*bosom-born*" Word
— who ascended to heaven —

---

[25] Cf. *Šarakan*, 126 (col. 2), also the *Ōrhnut'iwn* of the feast of all the Apostles (p. 73 [col. 2]).

[26] *Ibid.*, 153 (col 2)

[27] *Ibid.*, 202 (col. 2).

was sent as good news of the Father from the heights
to comfort those afflicted by Adam ...

Here is the *Ōrhnut'iwn* of the third day after Epiphany:[28]

***Ծառ կենաց տընկեալ յադին սուրբ կոյս.***
***որ ըզհայրածինըն բըղխեցեր ըզծաղիկ.***
***եւ ետուր ի ժամու զորդին պըտուղ մարդկան ...***

Planting the holy Virgin as Tree of Life in Eden,
you, who didst bring forth the blossom, *born from the Father* (lit.: *the "father-born" blossom*),
and didst give [him] in time as fruit for mankind ...

The term **ծնող** ("the One who brings forth"), used as an expression for the Father who brings forth the Son before all time, occurs only in the oldest Armenian credal statements and creeds such as Creed 1 and 3 of the *Buzandaran Patmut'iwnk'*, as well as in a further credal fragment of this particular source.[29] Interestingly enough, this terminology is preserved in the *Harc'* of Easter[30] and in several other *šarakans* such as the *Mecac'usc'ē* of the Canon of the feast of (Mary's birth from) Joachim and Anna and the *Mecac'usc'ē* of the Canon of the imprisonment of Saint Gregory:[31]

*Harc' of Easter:*[32]

***Որ նստի ընդ աջմէ հօր ծնողի իւրոյ ...***
Who is sitting at the right of the Father, his *Begetter* ...

*Mecac'usc'ē* of Mary's birth (and the imprisonment of Saint Gregory):[33]

***Աղախին եւ մայր կենաց***
***աջոյն ծընող հօր միածնին ...***

Maid and mother of life
of the Only-Begotten at the right of [his] *Begetter*-Father ...

The vocabulary of **ծնող** ("the one who brings forth" / "begetter") also has parallels in the early credal tradition of the *Buzandaran Patmut'iwnk'*

[28] *Ibid.*, 30 (col. 1).

[29] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 317-319; *eadem*, "Anhang zur Untersuchung", 144-147.

[30] Cf. *Šarakan*, 231 (col 2).

[31] *Ibid.*, 11 (col. 2), 149 (col. 2).

[32] *Ibid.*, 231 (col. 2).

[33] *Ibid* , 11 (col. 2), 149 (col. 2); furthermore 257 (col. 2).

which sometimes added later on **Հօր** ("of the Father"), as is the case in these *šarakans*.

The early credal tradition of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* is also traceable in other *šarakans*, for example in connection with the term **ծագումն** (ἀπαύγασμα / ܕܢܚܐ, "dawn", "rise") to express the Son's birth before all time.

b. The Son as **ծագումն** (ἀπαύγασμα / ܕܢܚܐ)[34]

The term **ծագումն** (ἀπαύγασμα / ܕܢܚܐ) has to be analysed in the context of Heb 1:3, which according to Zohrapean reads as follows: ***որ է լոյս փառաց*** (ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης). The creeds in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* are important witnesses to significant variants of Heb 1:3, also present in several *šarakans*. I shall refer first to the creeds in the *Buzandaran Patmut'iwnk'*, followed by the evidence in the *šarakans*.

**The Testimony of the Buzandaran Patmut'iwnk'**[35]

| **Credal Fragment:**[36] | **Creed 1:**[37] |
|---|---|
| **ծագումն**<br>***լոյս փառաց Հօր …*** | **ծագումն Հօր**<br>***լոյս փառաց Էականին …*** |
| *dawn*,<br>light of glory of the Father … | *dawn* of the Father,<br>light of glory of the Divine … |

Both terms, **ծագումն** like ***լոյս***, correspond to ἀπαύγασμα of Heb 1:3. Since **ծագումն** seems to be an addition to ***լոյս***, the question arises (1) whether **ծագումն** and ***լոյս*** reflect the fusion of different traditions, and (2) whether **ծագումն** has to be compared with the Syriac term ܕܢܚܐ, as I suggested elsewhere.[38]

Variations of Heb 1:3 are also attested in the *šarakans*, for example in the *Ōrhnut'iwn* of Maundy Thursday:[39]

1 ***Այսօր ծընար***
2 ***որ ի Հօրէ յառաջ քան զյաւիտեանս որդի,***

[34] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 612-616.

[35] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 321.

[36] *Ibid.*, 80 (6-7).

[37] *Ibid.*, 70 (6-7).

[38] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 612-616 (not with ܙܝܘܐ, as I had previously assumed in my *Entwicklungsgeschichte*, 321-322).

[39] Cf. *Šarakan*, 177 (col. 2).

3 *ճառագայթ փառաց*
4 *եւ ծագումըն յանմեկնելի լուսոյն...*

1 Today you engendered
2 [the one] who [is] the Son from the Father before eternity
3 as splendor of glory
4 and *dawn* of the ineffable light ...

The vocabulary of lines 2-4 is identical with the creeds of the *Buzandaran Patmut'iwnk'*.[40] The Antiochene expression of line 2 is also present in Creed 2 of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* and in several other Armenian creeds;[41] lines 3-4 can be compared with a credal fragment and Creed 1 of the same document.[42]

But there are also other *šarakans* with variants to Heb 1:3 and the peculiar reference to the Son as **ծագումն** (ἀπαύγασμα) of the Father, for example the *Ōrhnut'iwn* of the Canon of the third Sunday of Lent[43] and of the Feast of the Commemoration of the Forty Martyred Youths of Sebaste:[44]

*Ōrhnut'iwn* of the third Sunday of Lent:[45]

| | |
|---|---|
| *Լոյս ի լուսոյ* | Light from Light |
| *ծընունդ եւ ծագումն.* | offspring and *dawn* |
| *որ եկիր ...* | [you] who came ... |

*Ōrhnut'iwn* of the Forty Martyred Youths:[46]

| | |
|---|---|
| *Այսօր հրաշափառ ծագմամբ* | Today when, in [his] majestic *dawn*, |
| *որդին միածին* | the Son [and] Only-Begotten |
| *զճառագայթս աստուածութեանն* | made the splendor of the Godhead |
| *երեւեցուցեալ ի մէջ լըճին ...* | appear in the midst of the lake ... |

It is time to draw attention to the fact that nearly all quoted *šarakans*[47], belong surprisingly to the category of the *Ōrhnut'iwnk'* that form,

---

[40] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 321-328.

[41] *Ibid.*, 326-327.

[42] *Ibid.*, 321.

[43] Cf. *Šarakan*, 113 (col. 2).

[44] *Ibid.*, 137 (col. 1); see in addition 235 (col. 1), 259 (col. 1.3x).

[45] *Ibid.*, 113 (col. 2).

[46] *Ibid.*, 137 (col. 1).

[47] The *Mecac'usc'ē* of the birth of Mary has preserved the old terminology. The category of the *Mecac'usc'ē* did not develop before the 8th century, in contrast to the *šarakans* belonging to the canticles of Exodus (= *Ōrhnut'iwn*), of the Three Youths of Dan 3 (= *Harc'*),

together with *Harc'* (and *Gorc*), the oldest *šarakans*.[48] This corresponds to the fact that the discussed terminology occurs only in the oldest creeds and credal statements of the *Bazandaran Patmut'iwnk'*.

## 2. *The Verbs Introducing the Statements of the Incarnation:* ***եկն*** *("he came"),* ***էջ*** *("descended"),* ***խոնարհեցաւ*** *("he humbled himself"),* ***առաքեաց*** */* ***առաքեցաւ*** *("he sent / was sent")*

We commented on the verb **էջ** ("he descended") and its background and context already at the beginning of this paper.[49] I want to add here a few remarks on the other verbs *that introduce the statements concerning the Incarnation*; for a detailed discussion I refer to my publication on the evolution of Armenia's creeds.[50] One of the oldest verbs is undoubtedly **եկն** ("he came"), with its Syriac parallels in the *Acts of Thomas* and other early Syriac sources.[51] Moreover, it is attested in the Armenian fragments attributed to Irenaeus, in the following combination: **եկն որդին աստուծոյ եւ զգեցաւ մարմին** ("the Son of God came and put on a body").[52] The verb "he came" also forms part of the earliest Antiochene baptismal creed ("*qui* propter nos *venit*"),[53] which shows once more that the Armenian evidence has sometimes to be compared with the oldest Antiochene and Syriac sources.

The verb **առաքեաց** / **առաքեցաւ** ("he sent", "was sent") occurs in several *šarakans*,[54] as well as in the *Teaching of Saint Gregory* §§ 364, 380,[55] in the Creed attributed to Gregory,[56] and in Creed 3 of the *Buzandaran Patmut'iwnk'*.[57] This shows again that this particular verb is present predominantly in the oldest Armenian credal statements.

---

and the prayer of Azarias of Dan 3 (= *Gorc*); likewise the *šarakans* to Ps 50 [51] (= *Ołormea*), and to Pss 148-150 (= *Tēr yerknic'* ), all of which are of considerable antiquity. Cf Winkler, "The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns", REArm 17 (1983), 471-551, here: 519-523.

48 Cf. Winkler, "The Armenian Night Office II", 519-523.

49 See also Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 375-384.

50 For **առաքեաց** / **առաքեցաւ** see Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 375-376, for **խոնարհեցաւ**, 382-383, for related verbs, 383-384.

51 *Ibid.*, 376-377.

52 *Ibid.*, 376-377, 390-396.

53 *Ibid.*, 377.

54 *Ibid.*, 375-384.

55 *Ibid.*, 16 (1), 23 (3), 375.

56 *Ibid.*, 33 (4), 375.

57 *Ibid.*, 77 (66), 376.

The same has to be said about the verb **խոնարհեցաւ** ("he humbled himself"), which occurs in the *Teaching of Saint Gregory* §385[58] and several *šarakans*,[59] reflecting at the same time an affinity with Syriac sources of the 4th century.[60]

### 3. *Influence of the Armenian Anaphora of Basil on Several Šarakans*

It is well known that the Armenians initially used the Anaphora of Basil, not the Liturgy of Athanasius, as a fragment of the prayer following the Sanctus in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* V:28 demonstrates.[61] Also well known is the fact that the Armenian manuscript tradition attributes this anaphora to Grigor Lusaworič', not Basil.[62] This does not concern us at the moment so much as the traces of particular expressions of this anaphora in several *šarakans*. In this context we can only allude to this observation. A systematic investigation of the *šaraknoc'* not only with regard to parallels with the Anaphora of Basil, but concerning also the "*Formelgut*" of the creeds, has to await future scholarly projects.[63]

#### a. The Son Sitting on the Throne of Glory (**յաթոռ փառաց**)

The reference to the Father as the One sitting on the **աթոռ փառաց** ("throne of glory") figures prominently in all recensions of the Anaphora of Basil, *where it forms the transition to the Sanctus*.[64]

The expression **աթոռ փառաց** ("throne of glory") occurs quite frequently also in the *šarakans*. Here are two examples where this is associated with the Son:

---

58 *Ibid.*, 25 (2), 382.

59 *Ibid.*, 382.

60 *Ibid.*, 382-383.

61 *Ibid.*, 83-89; for a detailed investigation cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 68-77 (= introduction and edition), 589-692; *eadem*, "Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II", 403-497; *eadem*, "Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese", OCP 63 (1997), 363-420, here 368; *eadem*, "On the Formation of the Armenian Anaphoras" (as n. 2 above).

62 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 62-63; *eadem*, *Entwicklungsgeschichte*, 83.

63 For a preliminary investigation of the Georgian collection of troparia, the *Iadgari*, cf. G. Winkler, "Das theologische Formelgut über den Schopfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen", OC 84 (2000), 117-177

64 For an extensive exploration of its background and presence in all recensions of the Anaphora of Basil, see Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-356, 357-384, 417-418.

*Ōrhnut'iwn* of Čragaloyc' of Epiphany:[65]

... ***ելեալ եւ ի յաթոռ փառաց ընդ Հօր*** ...
... ascending also to the *throne of glory* with the Father ...

*Ōrhnut'iwn* of the fourth day after Epiphany:[66]

***Այսօր որ յաթոռ փառաց ընդ Հօր***
***ծնանի ի սրբոյ կուսէն մարմնացեալ***[67] ***բանն.***
Today the Word, who is with the Father on the *throne of glory*,
is born, having been 'embodied'[68] by the holy Virgin.

These are borrowings from the creeds[69] fused with the statement of the "Anaphora of Basil," as the specific reference to the "throne of glory" demonstrates.

b. The One Sitting on the Chariot of the Cherubim

God "sitting on the Cherubim" or "upon the chariot of the Cherubim" is mentioned in Is 37:16 (ὁ ... καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβιν), Dan 3:55 (ὁ καθήμενος ἐπὶ χερουβιν), and 1 Chron 28:18 (τοῦ ἅρματος[70] τῶν χερουβιν). This expression was taken over in the "ante Sanctus" of several Eastern anaphoras:[71] as in a Greek fragment, in the Coptic *Euchologion* of the White Monastery, in the Bohairic version of the Anaphora of Gregory, in the Syriac version of Basil (here in the "Oratio super velamine"), in the Armenian version of the Anaphora of Cyrill,[72] and in some Ethiopic anaphoras, besides being also attested in Armenian and in Georgian

---

[65] Cf. *Šarakan*, 21 (col. 1), also present in the *Orhnut'iwnk'* of Monday of Holy Week, Good-Friday, and Tuesday after Easter; *cf. ibid.*, 168 (col. 2), 181 (col. 2), 199 (col. 1).

[66] Cf. *Šarakan*, 32 (col. 1), also in the *Ōrhnut'iwn* of the fifth day after Epiphany, 35 (col 2); see in addition 232 (col. 2), 237 (col. 1), 244 (col. 1), 252 (col. 2), 253 (col. 1).

[67] For a detailed discussion of the evolution and the context of this neologism, cf Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 428-466.

[68] See previous note.

[69] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 542-545.

[70] Not present in the Armenian version; cf. Zohrapean, 267; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 377 n. 73.

[71] For these anaphoras cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 376-379.

[72] Cf. Y. Gat'rčean, *Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc'. t'argmanut'iwnk' pataragac' yunac', asorwoc' ew latinac'woc' handerj k'nnut'eambk', naxagiteleōk' ew canōt'ut'eambk'* [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen, herausgegeben von* P. J. Dashian ] (Vienna 1897), 259.

troparia sung at the Great Entrance of the Liturgy,[73] as for example the *Srbasac'ut'iwn* of Maundy Thursday:[74]

***Որ ի վերայ նստիս ի կառս հրանիւթս քառակերպեանս ...***
You who are sitting on the *'four-shaped'* fiery *chariot* ...

The allusion to the Son sitting "upon the chariot of the Cherubim" is also attested in the *Šaraknoc'*, as for example in the *Hambarji*, *Ōrhnu-t'iwn*, and *Tēr yerknic'*:

*Hambarji* of the second week of Lent:[75]

***Որդիդ Միածին***
***որ ի կառսդ ես քերովբէից ...***
Son [and] Only-Begotten
you who are upon the *chariot of the Cherubim* ...

*Ōrhnut'iwn* of Palm-Sunday
and *Tēr yerknic'* of Pentecost:[76]

***Որ ի քերովբէական կառսըդ հանգչիս ...***
You who are resting upon the *chariot of the Cherubim* ...

This small collection of examples suffices to show how intriguing the evidence of the *šarakans* is. The study of the broader context of the term *Ējmiacin* has invited us, moreover, to ponder the depth and beauty of the rich theological tradition of Armenia's hymnography.

## SUMMARY

The closer investigation of the pertinent Christological vocabulary in the *Sharaknoc'*, the *Buzandaran Patmut'iwnk'*, and in the Armenian version of the Anaphora of Basil concerning the relationship of the Son to the Father and the technical terms regarding the Incarnation, demonstrate the Antiochene origin of many of these technical terms, which in several cases were mediated via Syrian influence.

Moreover, the comparison of several central expressions related to the 'Heavenly Liturgy of the Angels' in the Anaphora of Basil, which are present in the *Sharakans* as well, show the close links between the formation of some of these *Sharakans* and this Anaphora.

Fürststrasse 3
D-72072 Tübingen

Gabriele Winkler

---

[73] For the Georgian and Armenian troparia cf. Winkler, *Das Sanctus* (as n. 2 above), 212, 225.

[74] *Ibid.*, 225.

[75] Cf *Šarakan*, 110 (col. 1).

[76] *Ibid.*, 164 (col. 1), 272 (col. 1).

Vincenzo Ruggieri

# Manufatti bronzei bizantini ad Antiochia di Pisidia

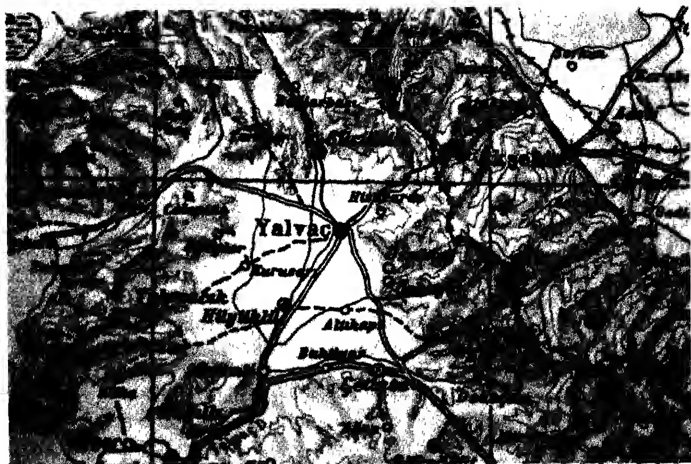
Durante il lavoro condotto nel Museo archeologico di Antiochia di Pisidia, oggi Yalvaç, cittadina nei pressi di Isparta[1], ho avuto modo di riscontrare la presenza di manufatti bizantini, bronzei, abbandonati nel deposito. Lo stato di totale abbandono di questo deposito sotterraneo — nei precedenti nostri lavori chiamato "la stanza del 1924" — ha reso difficile la cernita dei manufatti antichi, misti, com'erano, ad altri appartenenti ad epoche molto più tardive. Gli oggetti, inoltre, versavano in cattivo stato di conservazione per cui ci è sembrato opportuno presentare in questa sede solo una piccola, ma significativa e meglio conservata, parte di questo deposito. Bisogna ulteriormente aggiungere che a parte le registrazioni nell'inventario, spesso manca la voce di provenienza e, cosa ancora riscontrata in passato, la sigla "A" apposta prima del numero di inventario resta ancora per noi senza un contesto significativo. Come si vedrà, molti oggetti sono stati acquistati da privati (soprattutto negli anni '60 del XX secolo[2]); qualcuno, benché inventariato, non ha provenienza, mentre altri arrivano sia da villaggi limitrofi, come dai quartieri urbani; solo uno (n. inventario 2454 che entra nel museo nel dicembre del 1992), per quanto è stato possibile reperire, è registrato come prove-

---

[1] Si ringrazia la Direzione Generale dei Monumenti in Ankara per il permesso accordatoci nel 2003 e 2004; sinceri ringraziamenti sono rivolti al Dr. Unal Demirer, al tempo direttore del Museo e al Dr. M. Turillo, con me al lavoro nel museo e sul sito urbano. Una parte dei manufatti marmorei presenti nel museo e sul sito archeologico sono stati già presentati da chi scrive in OCP 70 (2005) 59-96 e 259-288; *22. Araştırma Sonuçları Toplantısı* I, Konya 2004, 11-18; quelli relativi ai villaggi vicini, JÖB 56 (2006) 267-296.

[2] In effetti il museo non esisteva prima del 1963: "Works from the ruins on the ancient city of Antioch ... were collected in a depot in 1948, and in 1960 exhibited in a room of the Yalvaç municipality building. In 1963 construction of the new museum bulding began. The building was completed in 1965 and opened to the public." In: M. Onder, *The Museums of Turkey and Examples of the Masterpieces in the Museums*, Ankara 1983, 81. Si fa notare, ancora, come prima della creazione del museo locale, molti pezzi dello scavo del 1924 vennero portati ad Ankara; dopo la costituzione del museo questi ritornano, ma non tutti, a Yalvaç. Vari ritrovati dello scavo, tuttavia, già al termine della missione e durante le varie visite di W. M. Ramsay, erano portati all'estero. E. T. Kelsey ("The Romance of Excavating", *The Scholastic*, May 16, 1925, p. 29) ebbe sommariamente a dire: "Of coins, lamps, pieces of pottery and household utensils, we found a great number".

OCP 75 (2009) 65-80




Pianta 1: Yalvaç e il territorio circostante.

niente da una stanza scavata presso il tempio di Augusto nella città antica.

Considerando questa dispersione a proposito della provenienza, è difficile parlare di contesti archeologici capaci di collocare il manufatto all'interno di un insieme abitativo. L'acquisizione da privati fatta dal museo, infatti, denuncia una più vasta rete di insediamenti, oltre ai quartieri di Yalvaç. Se sommiamo i manufatti marmorei, pubblicati precedentemente, e i bronzei, si hanno sei quartieri urbani (Eski Hükümet Konağı, Kaş Camii, Görgü, Pazar Yugarı, Kızılca, Safular) e i seguenti villaggi: Eleği, Hüyüklük, Caleptaş, Sağır, Aşağı e Yukarı Tırtar, Bahtiyar, Özbayat, Camharman, Köstük, Sücüllü, Terziler, Kabaca, Bağıllı, Yarıkkaya, Özgüney, Tokmacık (pianta 1). È sorprendente come questi sedici villaggi non appaiano nei *lemmata* di *TIB* 7[3]; davanti ad una trama topografica come questa, non credo si possa negare l'esistenza di altri insediamenti, certamente religiosi, sparsi fuori dalla città di Antiochia.

Degli oggetti bronzei che qui presentiamo, a parte le croci-reliquiari pettorali che avevano la designazione scritta del santo inciso, gli altri og-

---

[3] K. Belke und N. Mersich, *Phrygien und Pisidien* (Tabula Imperii Byzantini 7), Wien 1990. Solo di Pidra, un *chorion*, la cui *kôma* di appartenenza resta sconosciuta, abbiamo un indizio epigrafico e topografico (Eleği): F. Hild, "Appendix: das Chorion Pidra", JÖB 56 (2006), 289-290

getti non recano nessuna iscrizione. Per le abbreviazioni usiamo: h (altezza), l (larghezza), ∅ (diametro); le misure sono date in centimetri.



Foto 1a: lampada

*Lampada* (foto 1a-1b)

N. di inv. A2023, nessuna indicazione di provenienza, ora nel deposito del museo.

Dim.: h 5,5; l 11,5; beccuccio circolare ∅ 2,2; il foro centrale, dal ∅ di 3,2, manca del coperchio di chiusura.

Stato di conservazione: discreto, con lievi abrasioni lungo i bordi circolari del beccuccio e della base; al di sotto del manico, questo a forma di cuore con foglia d'edera incisa, v'era ancora un piccolo anello, ora rotto, per meglio reggere la lampada. Un esemplare perfettamente identico è quello proveniente, così sembra, da Latakia (in Siria)[4]. Il manufatto è inedito.

Data: VI secolo.

---

[4] M. C. Ross, *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, I, *Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Painting*, Washington D.C 1962, n. 36, p. 35, pl. XXVI. Nella vetrina 9 del museo sono esposte altre due lampade in bronzo. La prima ha come n di inv. A1408 e proviene dal quartiere urbano di Görgü entrando nel museo il 29/1/1969; dim : h 6; l 11,5; beccuccio circolare ∅ 3,1 e foro centrale ∅ 2; buono stato di conservazione, con manico a sbalzo retto e un occhiello posteriore per la

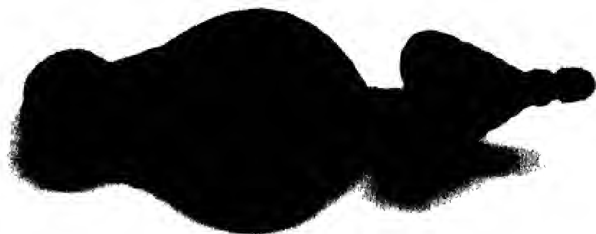


Foto 1b: lampada.

*Catena per sospensione con disco* (foto 2)

N. di inv. 2454, proveniente dal tempio di Augusto (Kuzey oda) ed entra nel museo il 23/12/1992, attualmente nel deposito.

Dim.: h 54,8; ∅ del disco 5; spess. del disco 4 mm; h del gancio 5.

Stato di conservazione: buono, pur se la superficie a luce è divenuta ruvida a causa di attacchi d'agenti atmosferici. Il disco con croce patente non è perfettamente lisciato lungo il bordo circolare. Sia il gancio superiore ad uncino, come quello inferiore ad anello sono perfettamente conservati. Un manufatto simile si rileva nell'apparato di sospensione dei *polycandila*. Ross ha pubblicato un *polycandilon* con tre catene perfettamente simile alla nostra[5], e crediamo appunto che la nostra catena appartenga ad un *polycandilon* di cui le altre due siano andate disperse.

---

presa (credo che questo manufatto possa datarsi al VI sec.). La seconda riporta il n. di inv. 2067, entra nel museo il 26 7 1979, senza provenienza; dim.: h 3; l. 6,7; beccuccio circolare ∅ 1,8 e per il foro centrale ∅ 1,6; buon stato di conservazione, con manico romboidale e presa posteriore anulare (la scheda di catalogazione lo ritiene d'epoca romana, cronologia che mi sembra dubbia). Sono ignaro se questi due manufatti bronzei siano stati pubblicati.

[5] Ross, *Catalogue*, n. 44°, p. 42, pl. XXXA proveniente da Costantinopoli e datato al VI sec. Qualcosa di simile, ma applicato ad un turibolo e proveniente dalla Siria (datato al 550-560) si rinviene in *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*, ed. by D. Buckton, London 1994, n. 113°, p. 104.



Foto 2: catena per sospensione con disco.

L'uncino legava la catena al disco per i luminari, mentre il piccolo anello era il collegamento in alto per l'apparato di sospensione di tutto il manufatto. Il manufatto è inedito.

Data: VI secolo.

*Turibolo*[6] (foto 3a-3b)

N. inv. 311, proveniente dal villaggio di Özgüney ed acquistato dal museo l'8/08/1964, attualmente nel deposito.

---

[6] Credo sia da accettare questa identificazione piuttosto che pensare ad una lampada la cui tipologia (riscontrabile frequentemente nei mosaici e nelle miniature nonché negli scavi) è richiamata dal nostro oggetto. In ambito copto abbiamo una medesima tipologia: J. Strzygowsky, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Koptische Kunst*, Vienne 1904, n. 9112, p. 282, T. XXXII, ed abbastanza simili sono gli esemplari nn. 9109 e 9111; *Meta to Byzantio. The Survival of Byzantine Sacred Art*, ed. by M. Kazanaki-Lappa, s.l. 1996, n. 64; per gli esemplari siciliani, P. Orsi, *Sicilia bizantina*, Roma 1942, p. 171, tav. XIIa e XIIc e figg. 80-81, p. 174; le iscrizioni dei manufatti siciliani sono state analizzate da A. Guillou, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Roma 1990, nn. 186-187, pl. 175-176 (a Catania); n. 208, pl. 191 (a Siracusa).



Foto 3a: turibolo.

Dim: h 5,3 (di cui 1 per la base); ∅ superiore 8,5; ∅ di base 4,3; bordo superiore in aggetto 0,5. Sotto il bordo superiore in aggetto, vi sono 4 sottili profilature che creano 2 listelli piatti e 2 tondi; alla base ricorrono ancora due profilature circolari. Due altre profilature esterne presso la base trovano un corrispettivo disegno anche all'interno. Il bordo superiore conserva i tre anelli per l'aggancio alle catenelle a maglie, in numero di tre (alte 14); queste tre sono riunite in alto con un gancio ad uncino (alto 8). Il manufatto è inedito.

Stato di conservazione: buono.

Data: in mancanza di uno specifico contesto archeologico, sembra più ragionevole pensare al VI-VII secolo.


Foto 3b: turibolo.

*Croce pettorale* (foto 4a-4b)

N. inv. A1926, proveniente dal villaggio di Yarıkkaya ed acquistata dal museo il 5/12/1974; attualmente nel deposito.

Dim.: 8 × 5,4; spess. 0,5; anello superiore h 0,8.


Foto 4a: croce pettorale.

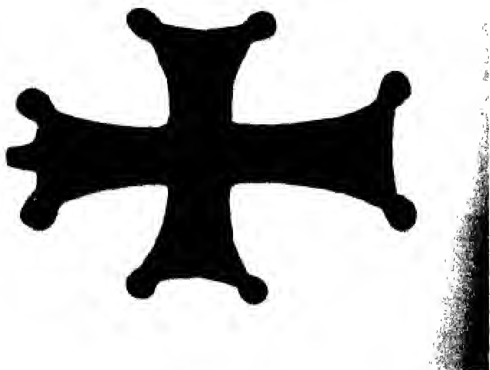


Foto 4b: croce pettorale.

Stato di conservazione: è discreto sul retro, mentre tutto l'apparato decorativo sul fronte si è molto consumato, appiattendo il rilievo e intaccando in alcune zone anche la consistenza del metallo.

Mentre il retro della croce presenta una superficie perfettamente liscia e priva di decorazioni, il fronte conserva ben inciso l'approntamento del cerchio centrale per l'inserimento di una gemma o di pasta vitrea. La croce latina patente conserva a vista, pur se molto corrosa, la disposizione del suo decoro. Dei pomelli in aggetto chiudono le aste alle estremità; queste inoltre mostrano delle consunte borchie a sbalzo prima della svasatura a chiudere il tratteggio a gocce che si dispiega lungo la lunghezza delle aste. Questo ricamo a gocce, inoltre, è separato da quattro listelli lisci che partono dall'incavo centrale. La tipologia è molto comune (negli oggetti in bronzo, nelle miniature, nei manufatti marmorei, etc.) e percorre date alte e medievali[7]. Il manufatto è inedito.

Data: la decorazione a sbalzo, che percorre gli schemi decorativi della croce gemmata, lascia propendere per una data medievale, del X-XI secolo.

*Croce pettorale con pendagli* (foto 5a-5b)

N. inv. A1273, proveniente dal villaggio di Terziler ed acquistata dal museo l'8/7/1968 (ora in esposizione nella vetrina 9).

---

[7] Si veda: *Armenia sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe siècle)*, ed. par J. Durand, I. Rapti et D. Giovannoni, Paris 2007, n. 84, p. 212; Ross, *Catalogue*, n. 69 (la croce); *Meta to Byzantio*, n. 70, pur se la tipologia è di croce processionale.



Foto 5a: croce pettorale con pendagli.

Dim. della croce: 6 × 5; spess. 0,7; anello in alto h 1,7 e largo 1,5.
Dim. dei pendagli: 5,5; il gancio, simile a quello della croce, h 3 e largo 1,9.
Stato di conservazione: buono.

La croce presenta sei fori sul fronte per contenere piccole gocce di pasta vitrea, mentre molto minuti sono i quattro fori su ciascun fronte dei quattro pendagli. È probabile che si tratti di un manufatto composito, considerando anche la strana tipologia che esso propone. La croce non presenta simmetria nella disposizione dei fori, sia lungo l'asse verticale, sia nei due dell'asta orizzontale; lo stesso dicasi anche per i fori re-

lativi ai fronti dei pendagli. Presi isolatamente, i due componenti (croce e pendagli) sono ben conosciuti: una piccola croce pettorale, di cui il museo conserva buon numero di esemplari, ma più piccoli, e quanto si potrebbe chiamare un pendaglio a valve circolari in numero di tre[8]. La croce, benché non perfettamente rifinita, è certamente pettorale e probabilmente il gancio che attualmente la sostiene in alto non faceva parte della sua originale funzione; l'aggiunta delle valve, aperte e lisce all'interno, avviene in un secondo momento creando un manufatto che, per quanto ci è dato sapere, non richiama un oggetto simile. È pensabile anche che quest'oggetto facesse parte di un più complesso sistema di sospensione: per cosa e per chi, è difficile al momento immaginare. Il manufatto, benché esposto in vetrina, sembra ancora inedito e lo si presenta in questa sede a causa della sua inusitata tipologia.

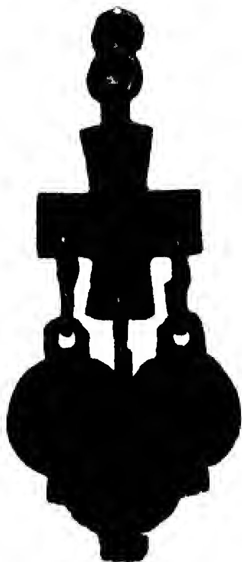


Foto 5b: croce pettorale con pendagli.

[8] B. Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze,* Paris 2006, 153, e fig. 91

Data: qualora la nostra ipotesi relativa alla composizione di elementi separati risultasse vera, questa fase di finale esecuzione richiama un periodo medievale; la croce, in sé, può ben appartenere al VI-VII secolo, mentre indefinita resta la data per i pendagli (medievali?).

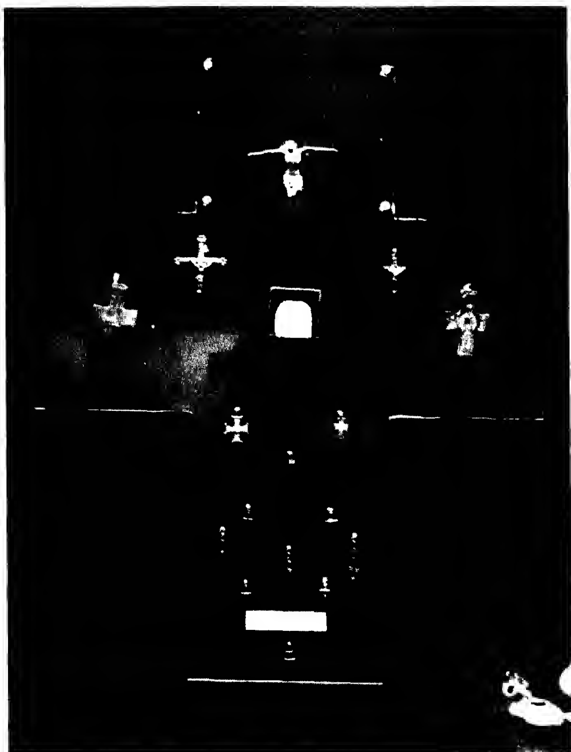


Foto 6: piccole croci nella vetrina 9 del museo.

*Piccole croci pettorali in bronzo* (foto 6)

Dal deposito del museo sono stati scelti, puliti ed esposti (nella vetrina 9) sette esemplari di croci pettorali; molte altre simili, che versano in pessimo stato di conservazione, restano abbandonate, e senza alcun nu-

mero di inventario, nello stesso deposito. Varie di queste in esposizione rispondono alla tipologia della croce con pendagli precedentemente esposta; altre, invece, hanno una forma meno elaborata con minore svasatura nelle aste. Le dimensioni ridotte di queste croci — in genere si oscilla fra 2,5 × 1,5 per quelle di data alta[9] — e la comune tipologia a bracci svasati con fori e cerchietti sulle aste, le accomunano considerevolmente agli oggetti più diffusi fra gli strati anche più semplici della popolazione. Singolare resta il caso di una croce, anch'essa pettorale, proveniente dal quartiere di Kızılca di Yalvaç[10]. Essa è di data medievale (X-XI secolo), dalle dimensione di 3,2 × 3,2 con spess. di 0,2, avente un incavo all'incontro delle aste per l'incastonatura e incisioni lungo le aste per un'ulteriore decorazione a gommatura; il retro è liscio. Questo esemplare richiama l'altra croce pettorale d'epoca medievale precedentemente descritta, ma si differenzia dalla prima nella tipologia della croce (greca). Tutti questi piccoli oggetti, ancora lasciati nel deposito o parzialmente esposti, conservano intatto o tratti del loro anello superiore che denota la loro natura "pettorale"[11].

*Frammento di croce-reliquiario in bronzo con Theotokos* (foto 7)

N. inv. inesistente, conservato nel deposito. La tipologia del frammento di croce ripropone il "tipo I" nella classificazione di Pitarakis (vedi dopo); nessuna indicazione di provenienza.

Dim.: 5,8 (ricostruibile: 6,8) × 4,7 con spess. di 0,4.

Stato di conservazione: pessimo. La croce presenta fratture considerevoli in alto e in basso lungo l'asta verticale.

Dell'originale iscrizione incisa sul bronzo si conserva solo: ΘΥ con asta verticale di abbreviazione (stando alle tipologie conosciute[12], sulla sinistra doveva esserci MHP). Sulla parte centrale del fronte si intravede, ma molto consunta, l'immagine della Theotokos orante con due foglie a cuore, molto stilizzate, sulle estremità dell'asta orizzontale. Il frammento è inedito.

Data: XI secolo.

---

[9] Vi sono esemplari che vengono da Köstük koy (n. di inv. 964), da Ankara (n. di inv. 962), da Isparta (n. inv. 314), da Kabaca presso Senirkent (n. inv. 1670). Altri esemplari, come i nn. 2811 e 3136, da noi rinvenuti, non hanno indicazione di provenienza.

[10] N di inv. A1601, acquistata dal museo il 22/11/1970.

[11] Esempi molto vicini a questa tipologia di croci si rinvengono in J. Strzygowsky, *Catalogue général*, n. 9181, 9182, 9186, T. XXXIV; *Early Christian and Byzantine Art*, ed. by M. Chauncey Ross, Baltimore 1947, n. 449 con foto di piccole croci; H. Leclercq, "Croix et Crucifix", DACL III,2, 3107-7, fig. 3407.

[12] Pitarakis, *Les croix-reliquaires*, nn. 239-247. Vedi dopo gli altri due esempi di Theotokos in Yalvaç.



Foto 7: frammento di croce-reliquiario.

*Addendum sulle croci-reliquiari pubblicate*

L'ottimo lavoro recentemente pubblicato da B. Pitarakis sulle croci-reliquiari[13] ha incluso, come prevedibile, anche gli esemplari medievali (XI sec.) presenti nel museo di Yalvaç. Si pensa opportuno offrire di ciascuna una foto, minute aggiunte sulle dimensioni e sul luogo preciso di provenienza dei manufatti e data di arrivo al museo[14], sì da legarli ad altri (anche di natura marmorea) rinvenuti negli stessi siti creando, in questo modo, una carta archeologica del territorio urbano ed extraurbano.

1. N. 310, Theotokos, nel deposito del museo. Il manufatto arriva al museo il 15/12/1976 e proviene dal quartiere di Görgü in Yalvaç (foto 8). Dim.: 7 × 4.
2. N. 302, Theotokos, esposta nel museo. Il manufatto arriva al museo il 12/9/1969 e proviene dal quartiere di Kızılca in Yalvaç (foto 9). Da notare la posizione girata della *rho* nella titolatura greca della Theotokos[15].

---

[13] Per le sospensioni e le tipologie relative a queste croci, cf Pitarakis, *Les croix-reliquaires*, 28-31.

[14] Nella lista che segue usiamo i numeri del catalogo di Pitarakis; ove non sono previste variazioni, resta il dato offerto dal catalogo.

[15] Viene da pensare ad un incisore non colto, visto che a sinistra della Theotokos (a destra v'è l'immagine di Pietro) il santo raffigurato per incisione porta una scritta indecifrabile.



Foto 8: croce-reliquiario, Theotokos.



Foto 9: croce-reliquiario, Theotokos.

3. N. 325, San Giorgio, esposta nel museo. Il manufatto arriva al museo (edificio municipale) il 23/8/1960 senza indicazione di provenienza (foto 10). Dim.: 10 × 5,9; spess. 0,4.
4. N. 434, San Giorgio, nel deposito del museo. Il manufatto arriva nell'edifico municipale il 23/3/1960 senza indicazione di provenienza (foto 11). Dim.: 9,6 × 6,6; spess. 0,5. Oltre al foro nella parte bassa dell'asta verticale, vi sono due altre considerevoli scalfitture sull'incisione a vista[16]. Su questi esemplari raffiguranti San Giorgio, il tipo di scrittura sembra lo stesso, ma la tipologia del santo è differente[17].
5. N. 467, San Pietro, nel deposito del museo. Il manufatto arriva al museo l'8/9/1964 senza indicazione di provenienza (foto 12). Dim.: 5,9 × 3,3; spess. 0,3.

---

[16] Quanto rilevato già da Pitarakis, anche per Antiochia sembra che la Theotokos e San Giorgio siano le immagini più rappresentate in questa tipologia di manufatti.

[17] Pitarakis, *Les croix-reliquaires*, 91-2. Interessante l'analisi fatta da J. Cotsonis, "The Contribution of Byzantine Lead Seals to the Study of the Cult of the Saints (sixth-twelfth century)", *ByZ* 75 (2005), Chart III, p. 395 e su San Giorgio 457-462.



Foto 10: croce-reliquiario, San Giorgio.



Foto 11: croce-reliquiario, San Giorgio.

6. N. 608, croce-reliquiario aniconica, nel deposito del museo. Il manufatto arriva al museo il 9/4/1964 e proviene dal villaggio di Bağıllı, nei pressi di Gelendost (foto 13). Dim.: 7,6 × 5,2.

Quanto è stato già accertato per i numerosi esempi di decorazione marmorea conservati nel museo archeologico, accade anche per gli oggetti bronzei: resta completamente sconosciuto il contesto archeologico di quasi tutti i manufatti riscontrabili nella città di Antiochia. Il singolo caso della catena in bronzo proveniente da un'area di scavo è orfana di un corredo che possa dirsi architettonico o altro; quanto è stato trovato dagli scavi americani del 1924 sembra apparentemente scomparso nel nulla[18]. Infatti, il materiale bronzeo del deposito (e quello marmoreo) qui

[18] Recentemente è apparsa l'opera: *Nouvelles inscriptions d'Antioche de Pisidie d'après les Note-books de W. M. Ramsay*, ed. par M. A. Byrne et G. Labarre (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien B. 67), Bonn 2006. In questa pubblicazione sono riportate anche le iscrizioni cristiane (nn. 107-116) con sparute menzioni sulla provenienza della pietra. si tratta, comunque, quasi sempre di pietre riutilizzate nelle case ottomane. Solo il n. 116 appartiene alla chiesa presso la platea di Tiberio (sotto il tempio) e l'iscrizione sembra medievale. Se questa mia identificazione resta esatta, la pianta della chiesa pubblicata nel corso degli scavi americani del 1924 non presenta una "basilica latina", quanto piuttosto il riadattamento medievale dell'edificio ad est. Su questo, cf V. Ruggieri e A. Filipović, "Antiochia di Pisidia. Qualche considerazione epigrafica e liturgica", *Parola del Passato* 62 (2007) 451-468.



Foto 12: croce-reliquiario, San Pietro.



Foto 13: croce-reliquiario aniconica.

presentato appartiene anch'esso alle acquisizioni fatte dal museo negli anni 60-70 del XX secolo o subito dopo; lo stesso dicasi di quanto proviene dai quartieri urbani o dai villaggi limitrofi alla città. Considerando che molti di questi oggetti potevano ben appartenere a diversi strati sociali, oltre a quello ecclesiastico, questa situazione di incertezza penalizza fortemente la comprensione della metropoli sia nel periodo paleocristiano come in quello medievale. Resta da attendere, dunque, la continuazione dello scavo archeologico e la pubblicazione del campionario numismatico e sigillografico sperando così che possa trovarsi una più ampia cornice culturale ove questi oggetti possano essere collocati e compresi.

## SUMMARY

This paper aims at cataloguing some of the significant Byzantine metal objects preserved in the Archaeological Museum of Pisidian Antioch (today Yalvaç) in Turkey. Since so many samples of metal findings have been left abandoned and unpublished for so long, it seemed convenient to choose a representative selection of them (i.e. lamps, chains, censers, crosses and reliquary-crosses) to illustrate the variety and quality of the objects, often without any attested provenance, kept in the Museum. Albeit briefly, the paper seeks also to add a complementary facet to the wealth of Byzantine marble sculpture, thereby broadening our image and understanding of the metropolitan city of Antioch.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Ruggieri

Boghos Levon Zekiyan

# Armenian Self-Perception between Ottomans and Safavids*

## A Historical Model of Christian-Muslim Interrelation and an Attempt to Re-Evaluate Its Message

*Preliminary Remarks*

Owing to a large extent to the geopolitical position of their homeland, the Armenians, in their millennia-long history, have felt themselves almost constantly challenged to face a great diversity of peoples, cultures, and religions: Achemenids and Hellens, Romans and Parthians, Sasanians and Byzantines, Arabs, Seljuks, Italians, Franks, as well as other Europeans, plus Mongolians, Slavonians, both Seljuk and Ottoman Turks, Safavids; and in modern times, Russians and Western Europeans, to mention only the main political formations around Armenia or in close political and cultural relationship with it. To those we must add minor political entities such as, for instance, Georgia, and in recent times Azerbaijan, and some prevalently ethnic or religious-confessional groups such as the Caucasian Albanians or the Syriac. In most of those cases Armenians found themselves almost crushed between two superpowers of the moment, as it was the case with Parthians and Romans, Byzantines and Sasanians, Ottomans and Safavids, Ottomans and Russians.

Such multivarious relationships with neighbouring peoples, states and cultures caused, of course, numerous problems of very different nature, problems often extremely hard to resolve going as far as to touch the limits of survival. But survival itself has different aspects. Not always when people survive, do we see them in full possession of their linguistic, cultural, religious, and anthropological heritage. There often occurs a drastic change of religion, of language, of ancestral customs, so that in

---

* The present article is a thoroughly re-elaboration of a paper which was presented at the London SOAS International Conference "Iran and the World in the Safavid Age," 4-7 September 2002. The proceedings of the Conference have not yet been published. Biblical quotations are taken from the King James Version. The author wishes to thank Prof. Ralph Setian for his valuable suggestions regarding the English form of this paper.

most cases survival is really a very partial maintenance of what a given community was and had earlier. Indeed, there does not exist any unchangeable ethno-cultural standard. Living people are no mummies. But this is not the question. The question is, on the contrary, in recognizing a given ethnic community in a continuity of language, traditions, religion, basic values, worldview, and so on. The more we have a dynamic continuity in those various dimensions of human life, so that we may recognize a permanent motive power under changing forms and structures, the more we may speak of survival in a fuller sense of the word. I think, Armenians represent one of those cases in which we meet a great number of permanent factors in the everlasting dialectic between continuity and change, tradition and innovation.

In the confrontation of Armenian self-perception between Ottomans and Safavids one of the main components of the question was, no doubt, the religious factor, that is the fundamental difference in religion which in technical canonical terminology of the Roman Church is *disparitas cultus*. The problem was all the more serious for the following reason: when the Armenians found themselves between the Ottoman Turks and the new Persians who were no more Sasanians but Muslims, Christianity had become for the Armenians an essential, unavoidable part of their identity in virtue of an evolution which had already almost one thousand years of history behind it. The words of Vardan Mamikonian, the commander-in-chief of the Armenian forces at the battle of Awarayr, on the night of the 26th of May, 451, the eve of Pentecost, against the huge Sasanian army invading Armenia to impose Mazdeism, present the quintessence of what will be in the course of the following centuries the backbone of Armenian Christian ideology, the Armenian Christian worldview.[1] Vardan Mamikonian said: "He who supposed that we put on Christianity like a garment, now [realizes] that he cannot change it as the color of our skin, and from this moment he will never be able to do so."[2]

---

[1] The term 'ideology' may have different uses according to different levels and registers of thought· political, sociological, etc. In this paper I use it in a meaning that we can define as 'anthropological-philosophical': as a whole of ideas, concepts, images, myths, in a word a whole of whatever kind of mental and imagery representation that may determine and orientate concrete options concerning the general statement of life of a community or of a person. This is, obviously, a very wide definition that embraces the whole range of mental and psychic factors, capable to play some real role and impress their own seal in the manifold manifestations of human society and man's individuality. Thus intended, 'ideology' is very close to German *Weltanschauung*. This is the basic meaning in which the term has been used by the authors of *Histoire des idéologies*, sous la direction de François Châtelet, voll 1-3, Hachette (Paris 1978): cf vol. 1, "Introduction générale," pp. 9-13.

[2] Ełišē, *History*, V: cf. Ełišē, *History of Vardan and the Armenian War*, (Harvard Armenian Texts and Studies, 5), Translation and Commentary by Robert W. Thomson, Harvard

If this was the case with the Armenians, there was no great difference in the Islamic religious self-perception both of the Ottomans and of the Safavids in how they both thought of themselves as the true keepers, the champions, the main defenders of Islamic Orthodoxy respectively in its Sunnī or Shī'ī forms.

A first remark to make in this regard is a strong *caveat* against a banally superficial commonplace: to consider the Armenian option for Christianity as a pro-Western option by itself, and to consider Islam as a merely Eastern entity. Such a misleading attitude is not only frequent among non-experts or in semi-scholarly contexts, but it is not rare even among scholars. It is not possible here to go deeper into this topic nor to enter into a thorough discussion on what such notions as East and West may mean as cultural paradigms. I have extensively touched elsewhere upon these questions.[3] At present may it be enough, for our purpose, to emphasize the following points:

---

University Press (Cambridge, MA/London 1982), ch Five, pp. 154-155. I have slightly retouched Thomson's translation which reads so: "He who supposed that we put on Christianity like a garment, now [realizes] that as he cannot change the color of his skin, so he will perhaps never be able to accomplish his designs." It is misleading, I think, to translate 'perhaps,' in the given context, the Armenian *t'erews* which can also mean certainly, indeed, especially in negatives closes. In fact the sentence continues as follows (in Thomson's translation): "For the foundations of our [Christianity] are set on the unshakable rock, not on earth but above in heaven where no rains fall, no winds blow, and no floods rise."

For a critical survey of the various philological questions on Ełišē see B.L. Zekiyan, "Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeanum»," in *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians*, December 12, 1996, ed. by Robert F. Taft, S.J , (OCA 254), Pontificio Istituto Orientale (Roma 1997), pp 71-123.

For a historical introduction to the War of Awarayr or of Vardanank' (= Vardan and his companions; in Armenian it is called *Vardanants'*, the Genitive form of *Vardanank'*), see.: René Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Payot (Paris 1947), pp. 187-232; *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, ed. by Richard G. Hovannisian, vol. I, St. Martin's Press (New York 1997), pp. 95-103; Claudio Gugerotti, 'Vardan Mamikonian e l'ideologia martiriale," in Claude Moutafian (ed), *Roma-Armenia*, Salone Sistino, Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo – 15 luglio 1999, De Luca Ed.re (Roma 1999), pp. 90-92 — the same in French in the French version of the catalogue, pp. 89-92; more concisely: B L Zekiyan, 'A Historical Outline of the Armenian People," in Adriano Alpago-Novello (ed), *The Armenians*, New York Rizzoli (New York 1986), pp. 52-53 (simultaneous editions in Italian, French, German).

Even if it may appear obvious enough by the context, it would by no means be superfluous, I think, to draw special attention to one point: the Vardanants' War was not, on the part of the Armenians, a religious war in the generally accepted sense of the term. They fought it with no intention whatever of imposing a belief, nor was it motivated by any desire to implement religious discrimination or intolerance: it was no more than a revolt against forced imposition in defence of the religious freedom and identity of a people.

[3] From an overall anthropological-cultural viewpoint in: *La dialettica tra Valore e contingenza. Dalla fenomenologia culturale verso una rifondazione assoogica*, La Città del Sole (Na-

*a)* Not only Christianity itself has deeply Oriental roots, but Armenian Christianity too, especially in its earlier phases, derived so much from the Jerusalemite and proto-Syriac Christian traditions, which certainly represent the most prominently and genuinely Oriental faces of early Christianity.[4] Furthermore, Christian Armenia kept a good deal, somehow re-baptizing them, of its pre-Christian traditions, most of which derived from the old Iranian world;

*b)* Islam, in its turn, even though it originated in a remarkably Oriental context, came very soon, especially in its culturally more refined currents, into an intimate contact with Western civilization and, in a very special way, with Greek thought, science and philosophy.

But while all this may be true, the point should be made that one cannot ignore all those elements in the early Armenian Church which derive from a Western source, or provide evidence for a pro-Western tendency. It would be misleading not to perceive the complexity and especially the multidimensional openness of the Armenian attitude; but it would also be a fatal error to oppose those dimensions as irreconcilable, as mutually excluding one another. Such an approach would lead us, no doubt, into a blind alley.

## *The Impact of the Arabs*

Armenians met Islam long before meeting Ottomans and Safavids. Islam's first impact upon the Armenians was due to the Arabs, to the Arab invasions starting from the Forties of the 7th century, and then, nearly half a century later, to their domination of Armenia. The Armenian-Arabic relationship would subsequently have a long and rich history.

---

poli 1998), in part. Ch. II., pp. 37-82, bibliography: pp. 162-166, from a rather Armenian standpoint in: "L'Armenia tra Bisanzio e l'Iran dei Sasanidi e momenti della fondazione dell'ideologia dell'Armenia cristiana (secc. V-VII). Preliminari per una sintesi," in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, ed. by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, and Robert F. Taft, S.J., OCA 260, Pontificio Istituto Orientale (Roma 2000), pp. 717-744, in part. 718-723.

[4] Cf. for instance, in relation to the Syriac Christian world, Gabriele Winkler's many studies, and especially *Das armenische Initiationsrituale*, (OCA 217), Pontificio Istituto Orientale (Roma 1982), in relation to Zoroastrian and Sasanian Iran: James Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard University Press (Cambridge, MA 1987); Nina G. Garsoïan, *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, Variorum Reprints. Collected studies series (London 1985), and especially: X. "Prolegomena to a study of Iranian aspects in Arsacid Armenia," from *Handes Amsorya* 40 (1976), coll. 177-234; XI. "The locus of the death of Kings: Iranian Armenia — The inverted image," from *The Armenian Image in History and Literature*, Richard G. Hovannisian (ed), Undena Publications (Malibu, CA 1981), pp. 27-64.

Differently from all earlier invaders, the Arabs came to Armenia with all their tribe-family-clan structures to settle there in a permanent way. This lead to a basic change in Armenia's demography to the very detriment of the indigenous population. As to the *nakharar* system, the Byzantine Empire, under Justinian, had already put an end to its existence as a political structure. But the *nakharar* dynasties were still alive. They were practically exterminated by the Arabs, especially during the last Armenian insurrection of the 8th century, in 774, which showed itself disastrous to all.[5] Only a few families were able to survive, among which the *Bagratid*s and the *Artsruni*s, who laid later, in the 9th century, the foundations of the last two main Kingdoms of Greater Armenia, the Bagratids in the North, in the Ayrarat-Shirak region, and the Artsrunis in the South in the region of Vaspurakan.

To sum up, two basic changes took place in Armenia as a result of the Arab domination. These changes revealed themselves fatal for the country's future destiny: *a)* a structural change in Armenia's demographic composition; *b)* the actual end of the *nakhararian* dynastic system.

Obviously there is no invasion or foreign domination in history without the shedding of blood and often vehement cruelty. Nevertheless, we cannot evaluate subsequent evolutions of those events uniquely in the light of shed blood and inflicted violence. As in many other similar cases, subsequent history between the Arabs and the Armenians has also had more than one bright moment, and above all a remarkable mutual enrichment in arts, crafts, thought, and literature, and even phases of political collaboration and alliance, as happened between the Caliph and Bagratid Armenia. This history of mutual relationship, especially in its intellectual, artistic, cultural aspects, is still almost a virgin forest for

---

[5] On Arabic domination in Armenia, in general, see: Joseph Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886* (Paris 1919), nouvelle édition revue et mise à jour par M. [Marius] Canard, (Armenian Library of the Calouste Gulbenkian Foundation), Librairie Bertrand (Lisbonne 1980); Aram Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, Translated by Nina G. Garsoïan, (Armenian Library of the Calouste Gulbenkian Foundation), Livraria Bertrand (Lisbon 1976) — its Armenian original: *Arabakan amirayut'iwnnerė Bagratuneats' Hayastanum*, Academy of Sciences of ASSR (Yerevan 1965); Claudio Lojacono, "Una fonte inesplorata per la più antica storia dei musulmani in Armenia," in *Atti del XIII Congresso dell'Union Eurpéenne d'Arabisants et d'Islamisants (Venezia 29 settembre – 4 ottobre 1986)*, *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-1988), Università degli Studi di Venezia. Dipartimento di scienze storico-archeologiche e orientalistiche, Casa Editrice Armena (Venezia 1988), pp. 442-456 On the migrations of Arabic tribes into Armenia see also: R. Grousset, *Histoire de l'Arménie*, cited n. 2, pp. 312-337; Bernadette Martin-Hisard, "Les révoltes arméniennes du VIIIe siècle," in *Histoire des Arméniens*, sous la dir. de G. Dédéyan, Privat (Toulouse 1982), ch. 5, pp. 194-202, nouv. éd. *Histoire du peuple arménien*, Privat 2007, pp. 222-230.

scholarly research. The Arabs were amazed at Armenia, particularly its arts and crafts. Their historians vie with each other in lauding them.[6]

## *Between Christian Fidelity and Worldly Openness*

A very important point to consider while attempting to understand the Armenian religious attitude in its complex and somehow paradoxical components is, I think, the following: their stubbornly firm adhesion to the Christian faith on which no compromise was possible at all — to such an extent that, throughout the centuries, Armenians who denied their Christian faith had nothing more to do with their community of origin — which did not mean either fanaticism or narrow-mindedness, in the current use of such terms in the sense of a basic fundamentalist closure in religious affairs.[7] Within the framework of a 'national' self-

---

[6] For a review of Medieval Arabic witnesses and appreciations of Armenian crafts, see: Tachat Yartèmean (Dajad Yardemian), *Ordan karmir, 'kèrmëz' kam haykakan karmir nerk* [Ordan karmir, 'kermez' or the Armenian red colour], *Bazmavep* 148 (1990), pp. 292-328, 149 (1991), 78-121, with a wide-ranging résumé in English: pp. 122-125; Nina Garsoïan, 'L'indépendence retrouvée· royaume du Nord et royaume du Sud (IX[e]-X[e] siècles), in *Histoire des Arméniens*, cited in n. 5, ch. 6, pp. 215-268, nouv. éd. pp. 243-296.

[7] As far as the Armenian attitude vis-à-vis non-Christian religions is concerned, and especially Islam, this forms the very topic of our present investigation in the attempt at understanding better its inner dynamics. As to the Armenian attitude towards Christians of other confessions, even if the relations with the latter have not been less problematic and even more antagonistic than with Muslims, I tried to analyse it in many an earlier article What I use to call, from a strictly theological viewpoint, the 'ecumenicity' *avant-lettre* (preferring this term to the much used and sometimes abused 'ecumenism') of some outstanding figures of the Armenian Church, is a peculiar and luminous trait that distinguishes them in the overall frame of Medieval Christianity. Indeed, the theoretical approach and practical inter-ecclesial behaviour of those figures really surpass the limits of their time and country, largely anticipating the best trends of the most recent Christian ecumenism of the 20[th] century. I would even add that contemporary ecumenical movement has not yet come to grasp some vital intuitions already clearly announced by the greatest Armenian ecumenical spirit, who certainly is also one of the greatest ecumenical minds of all times, St. Nerses Shnorhali. For a detailed analysis see: B.L. Zekiyan, "Un dialogue oecuménique au XII[e] siècle: les pourparlers entre le catholicos St Nersēs Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Eglises arménienne et byzantine," in *Actes du XV[e] Congrès International d'Études byzantines - Athènes, Sept. 1976*, IV, *Histoire, Communications* (Athènes 1980), p. 420-441; a slightly variant version: "St Nersès Šnorhali en dialogue avec les Grecs: un prophète de l'œcuménisme au XII[e] siècle," in *Armenian Studies, Études Arméniennes in memoriam Haïg Berbérian*, Dickran Kouymjian Editor, C. Gulbenkian Foundation (Lisboa 1986), pp. 861-883; a wider analysis in *Hamamiwt'enakan tramaxôsut'iwn më ZhB. darun Banakts'ut'iwnner S. Nersēs Šnorhalii u kayserakan Nuirak T'ëorianosi mijew Hay ew Biwzandakan Ekeghets'inerow miut'ean Šurj* [An ecumenical dialogue in the 12[th] century The negotiations between Saint Nersēs Šnorhali and the Imperial Legate Theorianos in view of the union of the Armenian and Byzantine Churches], Bibliothèque d'Arménologie «Bazmavep», 13, San Lazzaro, (Venezia 1978), pp. 68. See also: Paolo Ananian, "Narsete IV

awareness, in which the perception of identity was essentially based on cultural-anthropological elements, and we must not forget that religion is one of the main cultural and anthropological factors determining an individual's and community's identity, the Armenian attitude, from a sociological and anthropological viewpoint, was simply a mechanism offering the highest guarantee of self-defence with the aim of the ethno-cultural preservation of the community. Therefore that was a problem affecting the Armenian community itself, its inner dynamics, its inner survival, and not its relationship to the others. Armenians were indeed pragmatic enough to distinguish their inner dynamics from their relational attitude to other national and religious communities, their own faith from the religious belief of the others. It is true, the qualification of 'pragmatic,' applied to the social conduct of the Armenians, may somehow seem bewildering, if one considers mainly the developments of the so called 'Armenian Question' in the second half of the 19th and in the early 20th centuries, even if we have, in this case, a totally different historical and ideological context. However it may be, to avoid confusion of ideas as well as undue idealisation, the above affirmations and those which will result from our ongoing analyses need some basic methodological explanation:

*i.* The expressed judgements are not necessarily related to the level of practical behaviour of single individuals or single groups within the ethnic/national community. As a general rule, it would be a gross mistake to consider the concrete actions of single individuals or smaller groups, in whatever social or political context, as indications, moreover as coherent indications, of the leading ideological structure of a larger social group at issue in a given historical period. It is evident that human beings, even though guided by the best intents and highest moral principles, are always subject to exception, are never free from the risk of deviations and, even, of degeneration; their coherence with the principles or, simply, within the general framework of thought and action, is never totally guaranteed. Hence we shall try to find out some basic and general principles that lay at the foundations of the theoretical structure, of the moral and ethical principles ruling the guidelines of the practical behaviour of a given society, in this peculiar case, of the Armenian society, with special reference to the late Islamic world. In short, our attempt re-

---

Klayetzi," in *Biblioteca Sanctorum*, IX (Roma 1967), coll. 750-753; Ernst Suttner, "Eine «Ökumenische Bewegung» im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali," *Kleronomia*, t. 7, fasc. 1, 1975, p. 87-97; Hrant Khatchadourian, "The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium," *Miscellanea Francescana* 78 (1978), p. 413-434; Archbishop Mesrob Ashjian, *St. Nerses of Lambron Champion of the Church Universal. His Synodal Discourse with English Translation and Annotations*, The Armenian Prelacy (New York 1993), pp. 12-35.

gards what we can call the Armenian 'ideology' or *Weltanschauung* in that very sense of these terms in which we have defined them[8] as they may result from customs, social habits, written or unwritten laws, diffused practices, general attitudes, etc.

*ii.* Dealing with the Armenians, our purpose is not either to judge or to evaluate their pragmatic behaviour, nor to generalize in any way, as to the good or the evil, features emerging from single cases as characteristics of a hypothetical 'national'[9] conduct. Our purpose is simply that of

---

[8] See above n. 1.

[9] I use the word 'nation' in the sense of its traditional meaning in which it has been used for long centuries by the Armenians and, in more or less similar meanings, by other Middle Eastern populations. It basically differs from the meaning of the term in the framework of the Nation-State ideology, which became normative in the Western world with the political philosophy of the Enlightenment and the French Revolution. We can say that it is mainly related to those realities which are expressed today in the Western world by such terms as *ethnos*, *ethnic*, *ethnicity*. For a wider consideration see: *La struttura negata: Cultura armena nella diaspora, Convegno-Seminario Internazionale*: 1, Milano 1978, *Atti/The Proceedings*, redazione: Marc Nichanian – Remo Pomponio, ICOM (Venezia 1979); 2, *Infrastructure de la culture arménienne* diasporique. *La culture: mouvement socio-culturelle ou structure figée?*, *Atti/The Proceedings*, redazione: Marc Nichanian, ICOM (Venezia 1981); Aghop Der-Karabetian, "Armenian identity: comparative and context bound," *The Armenian Review* 34 (1981), pp. 25-31; Viada A. Arutjunova-Fidanjan, "The ethno-confessional self-awareness of Armenian Chalcedonians," REArm n.s. 21 (1988-89), pp. 345-363; *Identität in der Fremde*, hersg. von Mihran Dabag – Kristin Platt, Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer (Bochum 1993); Aldo Ferrari, *Alla frontiera dell'impero. Gli Armeni in Russia (1801-1917)*, Mimesis (Milano 2000), pp. 11-19; B.L. Zekiyan, "L'«idéologie» nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire," *Handes Amsorya* 101 (1987), pp. 471-485; Id., "Les identités polyvalentes et Sergueï Paradžanov. La situation emblématique de l'artiste et le problème de la polyvalence ethnique et culturelle," *Filosofia Oggi* 16 (1993), pp. 217-231; Id., "In margine alla storia. Dal fenomeno dell'emigrazione verso un nuovo concetto dell'identità e dell'integrazione etnoculturale," in *Ad limina Italiae, Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, a cura di B.L. Zekiyan, Editoriale Programma (Padova 1996), pp. 267-286; Id., "Eredità classica e componenti ebraiche in Mosé di Corene (Movsēs Xorenac'i)," in *Autori classici in Lingue del Vicino e Medio oriente, Atti del VI, VII e VIII Seminario sul tema: «Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente», (Milano, 5-6 ottobre 1987; Napoli, 5-6 dicembre 1988; Bologna, 13-14 ottobre 1989)*, a cura di Gianfranco Fiaccadori, Presentazione di Giovanni Pugliese Caratelli: VI, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, Roma 2001, pp. 153-160; "Religione e cultura nell'identità armena. L'impatto col mondo islamico," in B. L. Zekiyan – A. Arslan – A. ferrari, *Dal Caucaso al Veneto. Gli Armeni fra Storia e Memoria*, Adle Ed.ni, Padova 2003, pp. 9-35.

The scholarly debate on the notion of 'ethnicity' and related questions, initiated in late sixties, early seventies, is in full development. Cf.: Ronald A. Reminick, *Theory of Ethnicity An Anthropologist's Perspective*, University Press of America (Lanham, MD – London 1983); William H. Mcneill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, The Donald G Creighton Lectures – 1985, University of Toronto Press (Toronto 1986); Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità (raccolta di saggi sparsi tradotti in italiano)*, Unicopoli (Milano 1986), Feltrinelli (Milano 1993$^2$); Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éd.s du Seuil (Paris 1989); James G. Kellas, *The Politics of Nationalism*

analysing the basic principles that lead the Armenians in their generally prevailing attitude throughout the centuries which have seen them in a close, inner, multiple contact, almost at every level of life, with their Ottoman and Safavid neighbours.

*iii.* Likely, dealing with the Armenians' Muslim partners, and their eventually 'benevolent' or 'hostile' attitude towards them, such categories as 'benevolence' or 'hostility' are simply and uniquely to be considered as the object of a historical description in a socio-political perspective, in order to realize the underlying ideological and political dynamics in the actions and decisions of Sultans and Shahs, and not to express a moral judgement or an ethical evaluation of them.

*Facing Modernity*

These premises help us to understand the Armenian attitude towards Ottomans and Safavids as a consequence of their own self-perception, their own self-image. But for a better comprehension of this attitude and of the self-awareness at its basis we also have to consider the situation of Armenian culture and society in that very period of time when Armenia was divided between the Ottomans and the Safavids. To be brief, in the course of the 16th century Armenians were closely acquainted with the modernisation processes that were going on in Western Europe. They grasped them, and in most cases they realized their inner dynamics, with, indeed, only a few exceptions. One of the most important of those exceptions, and the most tragic, I think, for Armenian destiny was the almost total incomprehension, by the Armenians, of Western policies.

---

*and Ethnicity*, Macmillan (London 1991); Michel Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte (Paris 1993); Ugo Fabietti, *L'identità etnica Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica (Roma 1995); Philippe Poutignat – Jocelyne Streiff-Fenart, *Théorie de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France (Paris 1995); Carlo Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli (Milano 1995); Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, (Princeton 1992), Jurgen Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verl., (Frankfurt am M. 1996); on the religious and theological aspects of the qestion: Dietrich Mendt, "Christsein – Bereitschaft zur Diaspora. Zur Problematik Volkskirche, Minoritätskirche, Bekenntniskirche," in *Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Dr. Dr. Werner Krusche* ..., herausg. von Heino Falcke ..., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1982, pp 179-184; Maria Campatelli, I cristiani tra nazioni e nazionalismi," in *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, Lipa (Roma 1995); B.L Zekiyan, "Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Incarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet," in *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999)*, hersg. von Werner Seibt, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2002, pp. 189-198.

Apart from this incomprehension, which is in direct relationship with the most awful Catastrophe of the genocide, Armenians could, in general, assimilate those modernisation processes without dramatic, divising conflicts with their traditional identity. They often offered, on the contrary, new, and to some extent original syntheses between Western modernity and Armenity, between East and West. This can be seen, for instance, in the great Armenian poetry from Romanticism to Symbolism and later, or in the musical creations of Komitas Vardapet, or in Srbuhi Dussape's both daring and balanced feminism.

In some recent studies, I have summarized the following points which are, in my view, the main dynamics and traits of Armenian modernity[10]:

*a.* Modernity enters into the Armenian reality at a very early stage of its own development. The second half of the 16th century can be shown as the initial period of this penetration.

*b.* With respect to its Western prototype, however, Armenian modernity appears, on social and especially cultural grounds, as having a slower rhythm of evolution and was rather limited in its early achievements. This limitation concerns, above all, the various fields in which modernity appears, and much less the quality of the single product. We often have, on the contrary, products of an excellent quality, sometimes even of a rare perfection.

*c.* A field in which Armenians knew no limitations, but were even in a worldwide leading position, was international trade and economics during the 17th century, a primacy which also left noteworthy traces in subsequent periods.

*d.* Armenian modernity, not differently from its European prototype, but surely by a slower process in many points, experienced a gradual evolution toward a full development and assimilation of the patterns proposed by the West in their wide variety. We can probably speak of a full development of Armenian modernity, of course, in the relative sense of any human adventure, only starting with the second half of the 19th century.

---

[10] B.L. Zekiyan, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 49, Supernova Editrice (Venezia 1997); Id., "Modern Armenian Culture: Some Basic Trends between Continuity and Change, Specificity and Universality," in *Armenian Perspectives. 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Études Arméniennes*, School of Oriental and African Studies, London, ed. by Nicholas Awde, Curzon, Caucasus World (Surrey, UK 1997), pp. 322-353, Notes: 417-430; Id., "The Armenian Way to Enlightenment: the Diaspora and Its Role," in *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, ed. by Richard G. Hovannisian and David N. Myers, Scholars Press (Atlanta, Georgia 1999), pp. 45-85.

I alluded to the fact that Armenians, notwithstanding their many achievements in assimilating in a really positive and original way the inputs of Western modernisation, fell however short of understanding the political systems and philosophies of the West. No doubt, they were not alone in this misadventure. Almost all Oriental populations, which were subjected to foreign domination, lacking for long centuries a State structure, experience and ideology, shared this incomprehension. This is true even of the rulers of such a great Empire, as were the Safavids, who for a quite long period of their history believed in a possible alliance with the West to defeat the Ottomans. They repeatedly sent Embassies to Europe with this purpose, and very often put Armenians in their staff hoping ingenuously that as Christians they would be able to exercise a greater influence upon the European courts. Such a credulity may probably be explained, in the case of Safavids, by the interruption that took place in the Persian tradition of Empire and policy during a remarkable length of time.

In any case, such an attitude was able to take much deeper roots among the Middle Eastern Christians for the common faith they shared with 'Christian Europe.' They were firmly convinced that 'Christian Europe' would somehow help and, even, 'save' them. Thus Armenians too could not liberate themselves from their Medieval utopia vis-à-vis Europe. I have called this utopia, in earlier works, either 'Armenian millenarism' or 'Armenian Messianism,' not in the sense of bringing to others salvation as in the 'Messianic' manner of Imperial powers, but as a 'Messianic' hope almost in a salvation that would come, that they would receive from the West.[11] This conception of a 'Christian West' is vividly expressed even in one of the most typical rites of the Armenian Liturgy of Hours, the *Andastan*, the blessing of the four cardinal points of the world. The 'Western side of the world' is to such an extent identified with Christianity itself that it is blessed with the following words: "... the Western side of the world and the Kingdoms of Christians." Armenians hoped against hope that 'Christian' Europe would save them, at least would not allow them to perish. They could not realize that, certainly since the Renaissance, but even before, a 'Christian Europe' did not prac-

---

[11] See bibliography in n. 9, and also: *The Armenian Way to Modernity*, pp. 88-90; Id., "La Cilicia armena tra «Realpolitik» e utopia," in *Atti del II Simposio Internazionale 'Armenia-Assiria.'* Istituzioni e poteri all'epoca il-khanide, 30 maggio – 2 giugno 1984, a cura di Mario Nordio e B.L. Zekiyan, Eurasiatica, 8, Editoriale Programma, (without place and date [Padova 1988]), pp. 116-119. See also Aldo Ferrari, "La salvezza viene da Occidente," *Studi sull'Oriente Cristiano*, 6/1, 2002, pp. 59-76, now in Id., *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, Mimesis (Milano 2003), II, pp. 47-64; and Benjamin Braude, "The nexus of Diaspora, Enlightenment, and Nation: thoughts on comparative history," in *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, cited in n. 10, p. 14.

tically exist with respect to political theory and behaviour. Probably it did not really exist even in the era of the Crusades which may be viewed perhaps as the culmination of political Christianity in Europe.[12]

[12] The Crusades certainly represent a very complex and, for many a reason, a paradoxical phenomenon in history. Hardly can one deny that, among many other factors that contributed to the decline and, in more recent times, to the awful agony of Eastern — geographically Middle Eastern — Christendom, the Crusades had their own place in the more general frame of the overall policy of the Western powers whose responsibility in that agony, and eventual death, can be a topic for discussion, I believe, only as to its degree and extent, not at all as to its effective reality. Even if one sould consider as overly pessimistic and exaggerated the position of Jean-Pierre Valognes, in his *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origins à nos jours*, Fayard (Paris 1994), it would be difficult indeed to deny that it basically reflects a sad and tragic reality.

On the Crusades' ideology, in general, one can see: Etienne Delaruelle, *L'idée de Croisade au Moyen* Age, Bottega d'Erasmo (Torino 1980); Piero Bellini, "*Bellum Romanum*: sulla fondazione canonistica della Crociata in Terra Santa," in *La nozione di 'Romano' tra cittadinanza e universalità*, (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi, Collezione diretta da Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco, Studi II, 21 aprile 1982), Edizioni Scientifiche Italiane (Napoli 1984), pp. 49-71; *Concezioni della pace*, (Da Roma alla Terza Roma, VIII Seminario Internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21-22 aprile 1988), Relazioni e Comunicazioni 1; Carsten Colpe, *Der 'Heilige Krieg', Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit*, Athenäum Hain Hanstein (Anton Hain), (Bodenheim 1994); see also the following encyclopedia headwords: "Guerre," in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VI/2, Beauchesne (Paris 1920), coll. 1910-1921; "Crusades," in *The New Catholic Encyclopedia*, IV, McGraw Hill Book Company (New York, ... 1967), pp. 504-513; "Kreuzzüge," in *Theologische Realenzyklopädie*, XX, Walter De Gruyter (Berlin - New York 1990), pp. 1-10.

One can hardly agree with Jean Richard's conclusion in *The New Catholic Encyclopedia* (p. 512): "... The Crusades ... had, indeed, military, financial, and economic aspects, *but above all else they can be characterized as a penitential act and as a voluntary effort in the service of God*' (underlining by B.L.Z.). Such words seem rather inspired by Christian piety than by a sufficiently critical attitude. But even, from a purely religious standpoint, such an assumption could be perhaps acceptable, if we were in some other religious context whose founder were not Jesus Christ. The problem regards — I repeat once again, also in this context, which I stated above — not the individual consciences of single Crusaders among whom there were certainly men of a distinguished virtue, but the consonance of the Crusades' ideology with Christ's message on one hand, and its effective results and consequences in history on the other. From this latter viewpoint, it is very hard to understand how the Crusades can be considered a 'success,' as it is expressly affirmed in the same conclusion! Here the question is not even about Evangelic or historical hermeneutics, it is simply a fact, a historical datum that: *a)* the Crusades failed in reaching their basic goal, which was to subtract the Holy Land and Places from Muslim domination, *b)* the situation of Christians in the Holy Land and in the whole Middle East did not improve in any way subsequent to the Crusades. I am even convinced that the Crusades were the main factor in inspiring to Eastern Christians, especially those belonging to a minor group not subject to the Imperial Byzantine commonwealth, and mainly to the Armenians, to place useless trust in the Western powers which has been catastrophic for them. What I am saying of Richard's mentioned conclusion I would also repeat with respect to Pier Giovanni Donini's theoretical approach, expressed in the following statement: "Nemmeno le Crociate portarono a conseguenze negative sulla condizione generale dei cristiani" (with regard to the Muslim rulers and their eventual reprisals), in *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel*

The Armenians, indeed, paid excessively dear for their openness towards modernity, their thirst for liberty and democracy, the only time when their traditional super-Ego's control could not function adequately for a series of historical factors. This failure belongs, however, to the developments of the 19th century. Since it is evident that till the end, at least, of the 18th century that control functioned. No doubt, hope in 'Christian Europe' continued its existence almost all the time, notwithstanding the tragic deceptions caused by the Crusaders. Otherwise the missions, realized or planned, to Rome and to the European courts of important Armenian personalities, among whom even some prominent Catholicoi of Etchmiadzin as Step'anos V of Salmast (1545-1567, co-Catholicos since 1541), and especially the aged Catholicos Hakob IV of Jugha/Julfa (1555-1680, born in 1598) — who died, during his travel to Rome, in Constantinople — as well as the whole activity of Israyel Ori at the end of the 17th and in the early 18th century — however it may be judged, either as a utopian adventure, or rather misadventure, or as having some serious political basis — and many other similar initiatives, would remain without any reasonable explanation. There was, however, a big difference between the basic attitude of these mentioned figures and of others following a similar path nearly up to the last decades of the 18th century and the attitude of the leaders of a later generation.

In fact up to the end of the 1700's no open action that might rise suspicion in the dominant powers was undertaken, neither suggested, and even strongly held back by the higher authorities of the Church, until they had some real basis for their hope, some seriously reliable engage-

---

*Maghreb. Problemi metodologici e questioni generali*, Pietro Laveglia Editore (Salerno 1985), pp. 114-115; such an affirmation may have some validity only within the framework of an approach which deems Eastern Christendom as a part of the Byzantine oicumene; moreover, after the Armenians whom the author considers as the 'exception' to the general statement, so many similar cases are added — Copts, Syriac, Maronites — of people having suffered as a consequence of their trust in the Crusaders, that the question becomes unavoidable: Of which Christianity and from which standpoint are we speaking when we affirm: "Nemmeno le Crociate portarono a conseguenze negative ..."? As examples of a rather balanced and widely contextual position on the Crusades can be mentioned: Jonathan Riley-Smith, in *Theologische Realenzyklopädie*: "Kreuzzüge, 3. Theologie," pp. 6-10 as well as Louis Boisset, "Foi, pouvoir et violence. Une relecture de la croisade," in *Faith, Power, and Violence. Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present*, ed. by John J. Donohue, S.J. and Christian W. Troll, S.J., Pontificio Istituto Orientale (Roma 1998), pp. 61-74. Summing up, one can hardly disagree, I think, on this question, from Bernard Lewis' evaluation: "In two respects, however, the Crusades left a permanent mark. One of these was the worsening of the position of the *dhimmīs*" ("Politics and War," in *The Legacy of Islam*, ed. by the late Joseph Schacht with C. E. Bosworth, 2nd ed., The Clarendon Press, Oxford 1974, p. 190).

ment on behalf of their interlocutors.[13] Things would change almost radically in the course of the 19th century. Among the major protagonists

---

[13] This we can see, for instance, very clearly in the reactions of the Catholicoi of Etchmiadzin, Simeon of Yerevan (1763-1780) and Ghukas of Karin (1780-1799), to the 'liberation' projects presented by some Armenian intellectuals and activists of India, especially Hovsēp' Emin, Movsēs Baghramian and Shahamir Shahamirian. Cf. for a first approach· Vazken Ghougassian, "The Quest for Enlightenment and liberation: the case of the Armenian community of India in the late Eighteenth century," in *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, cited in n. 10, pp. 241-264, especially the conclusion. pp. 262-264.

Going back to the Middle Ages, we see even then, in the most effervescent period of the Crusades, a remarkable attitude of prudence. I would like to go therefore into some details which normally do not attract much attention, but seem to me of a peculiar significance with respect to our topic. Three Arab historians, Bahā' ad-Dīn Saddad (1145-1234), 'Imād ad-Dīn al-Īsfahānī (1123-1201) and Abū Šama (died 1267) recount that the Armenian Catholicos, Grigor IV Tghay (1173-1193), while the Crusaders were coming near Cilicia, would have got into contact with Saladin more than once by written messages and through envoys to inform him of the developments of the situation; cf. Baha-ed-Dīn, *Anecdotes et beaux traits de la vie du sultan Youssof (Salāh ed-Dīn)*, Arabic text and French translation in Edouard Dulaurier, *Receuil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux*, III, (Paris 1884), pp. 161-164, 166; Abou Chamah, *Le livre des deux jardins*, *ibid.*, IV, (Paris 1898), pp. 453-456. The editor, probably moved by the doubts raised by the Mekhitarist Father Ghewond Alishan, offers the following note: "Mais on doit rappeler que l'autenticité de la lettre qui lui est attribuée a été depuis longtemps mise en doute" (*ibid.*, p. 453, n. 2). The term *kathoghikos*, as it sounds in Armenian, is utilized by Bahā' ad-Dīn, according to its French transcription: *"cathoghicos"*; on the contrary it becomes *caghicos* in Abū Šama. Both speak of him as *locum tenens* or 'vicar' (cf. respectively III, p. 164; IV, p. 453). Harut'iwn Kurdian defended, in Nineteen seventies, the authenticity of the letter, examining it in the primordial version of Bahā' ad-Dīn: "Grigor Tghay ew Salah Ed-Din," *Bazmavep* 133 (1975), pp. 161-180. Non-Armenian historians and philologists, besides the mentioned Dulaurier, seem not to have doubted the authenticity: cf. Gertrude E. Slaughter (Taylor), *Saladin (1138-1193). A Biography*, with drawings by Robert H. Taylor, Exposition Press (New York 1955), pp. 195, 214-215; Hannes Mohring, *Saladin und der dritte Kreuzzug. Ayubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen, Steiner (Wiesbaden 1980)*, pp. 109, 157-160. I think that the reasons of 'dignity' and 'convenience/decency,' given by Alishan to refuse authenticity (cf. Léonce Alishan, *Sisouan*, St. Lazare – Venise 1885, p. 447), are not convincing. In a political situation, extremely critical for the small Kingdom of Cilicia which could be crushed between the two superpowers, Barbarossa triumphantly advancing and Saladin, I do not see any reason to consider it indecent for the Armenian Catholicos to take some precautions in order to possibly prevent an eventual catastrophe, and this for more than one reason: because he could not completely trust the Crusaders, and because he could not foresee the eventual result of the conflict. I rather think that it is such a political lucidity that can be seen to be lacking in subsequent Armenian history. Moreover, Grigor Tghay acted, utmost probably, in accordance with Lewon I the Magnificent, the greatest monarch of Cilician Armenia. However, there is another difficulty from a historical viewpoint for the authenticity of the letter. After quoting the letter, Bahā' ad-Din says that it was written by Bacil Bar Krîkour, according to Dulaurier's transcription, who identifies this person with the contemporary bishop of Ani, in Northern Armenia ("Basile, fils de Grégoire," III, p. 164, n. 1) who from time to time bore also the title of Catholicos. Such a hypothesis is, in any case, unsustainable both for the historical context and the distance of Ani from the theatre of the events.

of this change, as far as the high ranks of the Armenian clergy are concerned, let us mention particularly the following names:

1) Archbishop Hovsēp' Arghutiants' (1743-1801), a close friend of Russian Czarina Catherine II, who was confident of Russian help and absolutely convinced concerning its efficiency; he was elected Catholicos of Etchmiadzin as a result of some intrigues of Russian policy, but died in Tiflis, in rather mysterious circumstances, on the way to Etchmiadzin, before taking effective possession of the See;

2) the Catholicos of Etchmiadzin Nersēs Ashtarakets'i (1770-1857, Catholicos since 1843); he led the Armenian volunteers fighting with the Russian army against the Persians till the final conquest of South Caucasus by the former in 1828;

3) Khrimian Hayrik (1820-1907), initially a married priest who, after his wife's death, was promoted to bishop and was elected, first, Patriarch of Constantinople (1869-1874, when he gave it up) and, later in 1892, Catholicos of All Armenians at Etchmiadzin till his death.

Unfortunately we lack adequate studies to explain the inner dynamics of such a change in the high spheres of the Armenian clergy, while similar tendencies can be explained much easier with respect to the young intellectuals who had studied in European Universities, had got a superficial acquaintance with the West, including Russia, which were in those decades effervescing with romantic and revolutionary ideas; those young Armenians were dazzled by all those developments, so they began to entertain self-deceiving illusions. However, such a change was not, in any case, pacific and painless. The mournful case of Patriarch Maghak'ia Ormanian (1841-1918, Patriarch of Constantinople since 1892, deposed in 1908), one of the best and far-sighted political minds that Armenians ever had in the past three centuries, is a particular example of this. First a target of a criminal attempt in the Patriarchal Church of Constantinople while celebrating Holy Mass on the day of Epiphany when the Armenian Church celebrates also Christmas (6 January 1903); then subsequently he was deposed from the Patriarchal See, under shameful circumstances, by the young, fanatical groups of Armenian revolutionaries, devoid of any political experience, blindly confident in the bogus prom-

---

Alishan sees in Bacil Bar Krîkour the commander of the fortress of Hromklay, residence of the Catholicos, the one who would be the real author of the letter by his own decision without some prior agreement with Grigor Tghay. That a commander might be involved in the mission should raise no problems. Some confusion of names by the Arab historians is also not to be excluded. What I would like to stress is simply the fact that the implication of the Armenian Catholicos in this matter does not seem to involve anything indecent; on the contrary it seems to be a requirement of a basic political prudence. Yet a final observation: the Arabs, in their turn, looked at the Armenian initiative with some suspicion, as it is witnessed by the same sources (cf. Möhring, pp. 158-159).

ises of the Young Turks, shortly after the deposition of Sultan Abd-ül-Hamid and the proclamation of the *İkinci Meşrutiyet*, the 2nd Constitution.[14] We must also add that except to some extent for Arghut'eants, both Ashtarakets'i and, especially, Khrimian suffered on account of a hopeless lack of experience in international affairs and, consequently, of diplomatic sensitiveness.

But, however tragic such a utopian approach toward Western policy may have been for the Armenians, the survival itself, after such an absolute Catastrophe as the Genocide, closing the most fruitful period of Armenian modernity in intellectual and social accomplishments, would not be comprehensible without that very special marriage, which I hinted at earlier, between modernity and tradition, change and identity, universality and specificity.

*New Julfa and Constantinople, Leading Poles of the Transformation of Armenian society*

In all those processes and stages through which Armenians lead their way toward Modernity, they demonstrated the capability of transforming into a factor of progress even such events which could apparently be a factor of disease or really were. It is emblematic, from this point of view, that the emigration imposed by Shāh 'Abbās I to hundreds of thousands of Armenians was eventually turned to good. Of course, what we are saying is not a matter of a general statement to be applied to the whole extension of a given historical event as such. It must be stated that most of those Armenians either perished during the painful deportation or were progressively assimilated by the local Muslim population in their new

---

[14] The most detailed outline of the history of the Armenian Church during the 18th and 19th centuries is given by Maghak'ia Ormanian in vol. II, part III, and vol. III of his *Azgapatum* [History of the (Armenian) Nation], a monumental work in three volumes (Constnatinople 1912, 1914, Jerusalem 1927 posthumous). The author's notably subjective approaches on some peculiar points do not invalidate at all the exceptional value of this work as a whole.

As to the origins and early developments of the Armenian revolutionary movements, the following may be considered as some classical works in this field: Louise Nalbandian *The Armenian Revolutionary Movement. The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century*, University of California Press, (Berkeley-Los Angeles 1963); Francesco Sidari, *La questione armena nella politica delle grandi Potenze dal Congresso di Berlino al Trattato di Losanna, 1878-1923*, CEDAM (Padova 1969); Anahide Ter Minassian, *Le mouvement révolutionnaire arménien, 1890-1903*, Mouton (Paris 1973); Ead., *La question arménienne*, Éditions Parentèses (Roquevaire 1983) — a partial English translation: *Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement* (1887-1912), (The Zoryan Institute Thematic Series, No. 1), Zoryan Institute (Cambridge, Mass. 1984) — the same in Turkish translation: *Ermeni Devrimci Hareketinde Milliyetçilik ve Sosyalizm, 1877-1912*, tranlated by Mete Tunçay, İletişim Yayınları (İstanbul 1992).

settlements. It is a matter of fact, however, that some of them, under the protection of the Shāh himself, but also in virtue of some 'natural selection' or simply of luck, could survive and succeeded in founding a new city, New Julfa, which became much more than a symbol. As I have said, in a prior work, "With its Holy Saviour monastery, theological Academy, library, its active printing press, and its legendary merchants New Julfa was to a greater extent the reality itself of exploding Armenian capital and of its cultural engagement. The city functioned all along the 17th century and somewhat further as a control and shunting point of world-wide Armenian commerce."[15]

Edmund Herzig's well balanced analysis and evaluation of the historical sources on the forced, even violent, deportation/emigration of Armenians, offers a firm point to gainsay the too ingenuous myth of Shāh 'Abbās as a 'benevolent father' for the Armenians, a myth, however, which has been largely diffused in Europe.[16] Furthermore, the objective histo-

---

[15] *The Armenian Way to Modernity*, cited in n. 10, pp. 46-47.

[16] Edmund Herzig, "The Deportation of the Armenians in 1604-1605 and Europe's Myth of Shāh 'Abbās I," in *Pembroke Papers* 1 (1990), 59-71. For the whole historical context with regard specially to the Armenian commerce, see Id., *The Armenian Merchants of New Julfa, Isfahan. A Study in Pre-Modern Asian Trade*, Thesis submitted to the Faculty of Oriental Studies, for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Oxford, St. Antony's College 1991; Id., "Venice and the Julfa Armenian Merchants," in *Venezia e gli Armeni. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, ed. by Aldo Ferrari and B. L Zekiyan, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, (Venezia 2004), pp. 141-164. See also for the general historical context: François Tournebize, *Shah Abbas et l'émigration forcée des Arméniens de l'Ararat*, Imprimerie des PP. Méchitaristes, (Vienna 1911); Vagan A. Bajburtjan, *Armjanskaja kolonija Novoj Dzhul'fy v XVII veke (Rol' Novoj Dzhul'fy v irano-evropejskih političeskih i ekonomičeskih cvjazah)*, Academy of Sciences of ASSR (Yerevan 1969); John Carswell, "New Julfa and the Safavid Image of the Armenians," in *The Armenian Image in History*, cited in n. 4, pp. 83-104; Vartan Gregorian, "Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan, 1587-1722," in *Iranian Studies. Journal of the Society for Iranian Studies* 7 (1974), N° 3-4: "Studies on Isfahan," Part II, pp. 652-680; Levon B. Zekiyan, "Xoğa Safar ambasciatore di Shāh 'Abbās a Venezia," *Oriente Moderno* 58/7-8 (1978), pp. 357-367; Ina Baghdiantz-McCabe, "The socio-economic condition in New Julfa post-1650: the impact of conversions to Islam on International trade," REArm 26 (1996-97), pp. 367-396; Ead., *The Shah's Silk for Europe's Silver: The Eurasian Trade of the Julfan Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750)*, University of Pennsylvania Series at Scholar's Press (Atlanta, Georgia 1999); Vazken Goughassian, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeeenth Century*, Scholars Press (Atlanta, Georgia 1998); Arda Djelalian, "Tra chiese e moschee: Nuov Giulfa, modello di simbiosi di religioni e culture," *Annali di Ca' Foscari* 45, 3, Serie Orientale 37 (2006), pp. 93-112.

On *ġolāms*, with special reference to those of Georgian origin, see Giorgio Rota, "Caucasians in Safavid Service in the 17th century," in *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, ed. by Raoul Motika and Michael Ursinus, Reichert Verlag (Wiesbaden 2000), pp. 107-120. The author's affirmation: "Briefly, Georgian *ġolāms* could not share a national feeling which was unknown even to their fellow countrymen in Georgia, and this is even truer in the case of Armenians and Northern Caucasian" (p. 110) deserves some

rian cannot overlook the disastrous results of that awful deportation as the "permanent shift in the ethnic balance in the region" in despite of the Armenian population: it affected region that extended "from Julfa to Nakhichavān to Erevan to Erzerum to Van."[17] Certainly the deportation decided by Shāh 'Abbās was not the only factor to determine that 'shift in the ethnic balance' of the early Armenian regions. There have also been other decisive factors, such as the state of terror and anarchy caused by the Jelali movement, the almost permanent vexations of Kurdic landlords, and a long chain of similar situations. It remains, however, true that the Abbasian policy worked as a strong factor in reducing the Armenian population in its ancestral homeland.[18]

Having made these necessary explanations, we cannot however ignore the fact that it was under the Shah's protection, with his complicity,

---

reservations, at least as far as Armenians are concerned. The statement may eventually have some consistency in the perspective of a concept of 'nation' in line with the Nation-State ideology In fact the author refers, in his note (n 21), to the fall of the Armenian Kingdom of Cilicia. But the very question is that the Armenian idea of 'nation' is not the one implied in the Nation-State ideology (see above n. 9). But even in the context of a Nation-State conception of national identity, infighting conflicts are not excluded at all.

[17] Herzig, "The Deportation," pp. 67-68.

[18] On Armenian commerce, besides works cited in n. 16, see also: Charles-Dikran Tékéian, *Marseille, la Provence et les Arméniens*, Institut Historique de Provence (Marseille 1929), pp. 12-67; Mesrovb J. Seth, *History of the Armenians in India* (Calcutta 1937); Roberto Gulbenkian, "Philippe de Zagly, marchand arménien de Julfa, et l'établissement du commerce persan en Courland en 1696," REArm 7 (1970), pp. 361-399; Roland W. Ferrier, "The Agreement of the East India Company with the Armenian Nation, 22nd June 1688," *ibid.*, pp. 427-443; Id., "The Armenians and the East India Company in Persia in the Seventeenth and early Eighteenth Centuries," *Economic History Review*, 2nd s., 26 (1973), pp. 38-62; *Hay zhoghovrdi patmut'iwn*, Academy of Sciences of ASSR, Vol. IV (Yerevan 1972), Part II, pp. 297-432; Jean Dauvillier, "Les Arméniens en Chine et en Asie Centrale au Moyen Age," in *Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demiéville*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 20, 2 (Paris 1974), pp. 1-17; Kegham Kévonian, "Marchands arméniens au XVII^e^ siècle — A propos d'un livre arménien publié à Amsterdam en 1699," *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 16 (1975), N° 2, pp. 199-244; Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e^-XVIII^e^ siècle*, Armand Colin, Paris 1980, t. 2, *Les jeux de l'échange*, p. 131-133; Philippe D. Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History*, Studies in Comparative World History, Cambridge University Press, (Cambridge 1984), ch. 9: "Overland trade of the seventeenth century: Armenian carriers between Europe and East Asia," pp. 179-206; Michel Aghassian - Kegham Kévonian, "Le commerce arménien dans l'Océan indien aux 17e et 18e siècles," in *Marchands et hommes d'affaires asiatiques* (Paris 1987); Shushanik Khach'ikyan, *Nor Jughayi hay vacharakanut'iwne yew nra arewtratntesakan kaperë Rusastani het XVII-XVIII darerum* [The Armenian commerce of New Julfa and its economical ties with Russia in the 17th through 18th centuries], Academy of Sciences of ASSR (Yerevan 1988); Vahan H. P'ap'azyan, *Hayastani arewtrakan ughinerë mijazgayin arewtri olortum XVI-XVII dd.* [The ways of the Armenian commerce in the context of international commerce in the 16th through 17th centuries], Academy of Sciences of ASSR (Yerevan 1990) For further bibliography see. Curtin, cit., bibliography to ch. 9; P'ap'azyan, cit , pp 181-189.

and in virtue of the privileges given by him that Armenians who survived the harsh conditions of the deportation could found a city of their own, rescuing their culture, and developing one of the most prosperous phases in their age-old tradition of worldwide commerce. It would not be excessive to consider their economical achievements during this period as a kind of 'commercial empire.' Armenian capital was acting along all the routes of the Old World from Novgorod to Hyderabad, from Ispahan to Cracow, from Bassorah to Astrakhan, from Sining to Amsterdam and London and even to various points of Africa. To give an approximate idea of this capital power, it may be enough to say that the well known family Shehrimanian (Sheriman, Sceriman, Seriman), which settled in Venice from New Julfa, is estimated to have been one of the richest families in Europe in the first half of the 18th century. The fact itself that this commercial power was reduced and overwhelmed by nothing less than an Imperial organization as was the East India Company is eloquent enough to realize its dimensions and strength.[19]

Among the other reference points for the cultural renewal and mercantile flourishing of Armenian society — such as the academic training centres in Armenia itself as those of Etchmiadzin and of Baghesh, and the great commercial and printing centres abroad, such as those of Livorno, Marseilles, and Amsterdam — the capital of the Ottoman Empire, Konstantaniyye/Constantinople[20] had a special relevance, especially from the second half of the 16th century onwards. It was in fact the eth-

---

[19] On the Shehrimanian (Shehriman, Sceriman, Seriman) family, in particluar, see Guglielmo Berchet, "Del commercio dei Veneti nell'Asia" (Venezia 1864): estratto dagli *Atti dell'Ateneo Veneto*, serie II, vol. I (1864); Donald Maxwell White, *Zaccaria Seriman, 1704-1784, and The Viaggi di Enrico Wanton. A Contribution to the Study of the Enlightment in Italy*, Manchester University Press (Manchester 1961), ch. 1, pp. 3-20; Charles Dédéyan, *Les Dédéyan*, San Lazzaro (Venice 1972), pp. 57-61; Claudio Gugerotti, "Una famiglia emblematica: gli Sceriman tra Isfahan e Venezia," in *Gli Armeni in Italia*, ed. by B.L. Zekiyan, De Luca Ed.re (Roma 1990), pp. 108-109; Claudia Bonardi, "Il commercio dei preziosi," *ibid.*, pp. 110-114. Besides the many interest-free or low-interest loans that the Shehrimans granted to the Serenissima, they still contributed to her finances on different occasions by sunk capital gifts, whose total amount was nearly two million gold ducats. If we consider that the Shehriman family expended four thousand ducats simply to buy their palace in the neighbourhood of Santi Apostoli in Venice, the amount of two million ducats should be evaluated in today's currency at something around 15 billion Euros.

[20] The city is often named, in modern studies, Istanbul in reference to the Ottoman era. However, its official name also during the Ottoman Empire was Konstantıniyye/Konstantaniyye. This was changed into the 'vulgar' Istanbul, most probably of Greek etymology itself, only after the foundation of the Turkish Republic (1923) in the context of a general policy of 'turkifying' toponymy that lasted for decades (See: B.L. Zekiyan, "Da Konstantiniye a Venezia," in *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, a cura di Giampiero Bellingeri e Giorgio Vercellin, Euarasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 5, Libreria Universitaria Ed ce (Venezia 1988), pp. 17-31, in part. p. 24, n. 13.

nic 'capital' of the Armenian *millet*, since the Armenian Patriarch of the Imperial city had a larger number of direct subjects both for his spiritual and civil jurisdiction than the Catholicos himself of All Armenians in Etchmiadzin, not to mention the Catholicos of Cilicia which was practically reduced in those centuries to the rank of a local, almost diocesan hierarch. Starting from the late 17th century the authority of the Patriarch of Constantinople increased to such an extent that normally no candidate could be crowned as a Catholicos of all Armenians, if he did not enjoy the Patriarch's *placet*. This relevance of the metropolitan city had a continuous ascent covering all the fields of social and intellectual life, and reached its climax in the second half of the 19th century. This extraordinary cultural, educational, and literary blossoming spread from Constantinople all over the Armenian population of the Ottoman Empire as far as the most secluded regions of Eastern Anatolia, and reached even the Armenians beyond the Ottoman boundaries, in the Russian Empire and elsewhere.[21] But this process was abruptly halted by the Genocide in 1915.

We have already restated the question on Shāh 'Abbās' benevolent attitude toward a group of Armenian refugees, even though if this was but a minority among the total number of the deportees. We also made the point on his complicity in that Armenians could lay the foundations, under his reign, for such a financial empire as they succeeded in creating and operating for more than one century. A likely benevolent attitude toward the Armenians was also nourished by the Conqueror of Constantinople, the Ottoman Sultan Fatih Mehmed II. To counterbalance the Christian Greek population of the capital, he encouraged the emigration to Constantinople of many Armenians from different regions of Anatolia and from Crimea. Moreover, he took care to organize, both on religious and social grounds, the quickly growing Armenian community of his new capital. He brought there his old and close friend Hovakim, the Armenian Bishop of Bursa, the early Ottoman capital, appointing him as the bishop of Constantinopolitan Armenians. According to the current traditional opinion, Fatih gave Hovakim even a Patriarchal dignity as the head of the Armenian *millet*. Fatih's remarkably benevolent attitude toward the Armenians would be generally continued also by his succes-

---

[21] The cultural exchange between Armenians in different countries and states was rather active and, often, strong. To give only one yet significant example, the greatest actor of the Armenian stage of all times, Petros Adamian, was 'at home' both in Constantinople and in Tiflis (today's Tbilisi) where he achieved the greatest successes of his career. Tiflis was the cultural metropolis of Russian Armenians in the 18th through 19th centuries, a parallel to what Constantinople represented then for the Ottoman Armenians.

sors, and especially by the greatest of them, Süleyman the *Kanunî*, Soliman the Magnificent.[22]

There is the well known case of an Armenian clergyman, most probably the above mentioned Bishop Hovakim himself, who, in an Ottoman miniature painting of the period, is depicted in the gesture of cheering the Sultan on while this latter is seen shooting an arrow at the Serpentine Column in the Hippodrome of Constantinople, after the conquest of

---

[22] On the overall question of the origins and early developments of the Armenian Patriarchate of Constantinople the most recent and exhaustive study is now Markus Rahn, *Die Entstehung des armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 20, LIT Verlag (Münster, Hamburg, 2002). The author reconfirms with convincing arguments the traditional viewpoint, transmitted by the Mekhitarist Fr. Mik'ayēl Ch'amch'ian, in the 3rd volume of his monumental *Patmut'iwn Hayots'* [History of Armenians], San Lazzaro (Venice 1786) and contested from the fifties of the last century by scholars such as Franz Babinger, Haïg Berbérian, and others (cf. Rahn, pp 24-25).

On the Ottoman *millet* system in general and on the Armenian *millet* in particular, see among others: Frédéric J. G. van den Steen de Jehay, *De la situation légale des Sujets ottomans non-musulmans*, O. Schepens & C.ie (Bruxelles 1906), par. 3, "Les Arméniens-Grégoriens" (Ermeni Mil'leti), in part. pp. 62-63 — on the Catholic Armenians: pp. 244-265; on the Protestant community: pp. 218-226; Avedis Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, ch. II, "The Armenian Millet under Ottoman Dominion," Harvard University Press (Cambridge, Mass. 1965), pp. 31-45; Speros Vryonis, Jr., *A Critical Analysis* (of Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern* Turkey, vol I, Cambridge University Press, Cambridge 1976), offprint from *Balkan Studies* 24,1 (1983), (Thessaloniki 1983), pp. 88-112; Yavuz Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi* [The Armenian Patriarchate of Jerusalem], Turk Tarih Kurumu Basımevi (Ankara 1988); Pars Tuğlacı, *İstanbul Ermeni Kiliseleri — Armenian Churches of Istanbul — Istanpuli Hayoc' ekełec'inerə*, Pars Yayın, İstanbul 1991, Ch. 4, pp. 49-74; Matthias Kappler, "L'Impero ottomano e la società greca," in Gianroberto Scarcia [and others], *L'Impero ottomano ed Europa*, Centro Culturale Al Farabi (Palermo 1993), pp. 37-55; Vincenzo Poggi, "*Millet*, da religione a nazione," in *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Rendiconti del XII seminario, Campidoglio, 21 aprile 1992, a cura di Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco: Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi, Collezione diretta da Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco, Herder Editrice e Libreria (Roma 1995), pp. 43-53; Salâhi Sonyel, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History. Publicatons of the Turkish Historical Society, Serial VII – No. 129, Turkish Historical Society Printing House (Ankara 1993), pp. 22-60. I would like to call attention to the absolutely groundless statement of S. Sonyel: "There is no doubt that Sultan Mehmet II, for the first time in their history, gave the Armenians the opportunity to practice freely their religion, language, tradition, customs, and professions, as an organised community" (p. 47). I see no need at all to confute such a statement which, at the best, should be ascribed to ignorance of Armenian history. Such an absurdity, however, does not invalidate Sonyel's general treatment concerning the Armenian *millet*. As to the foundation date of the Armenian Patriarchate of Constantinople, he puts it under Mehmed the Conqueror, an opinion that I find more plausible, especially after Rahn's detailed study.

the city.[23] Of course it would be an oversimplified, undue generalisation, to think that all Armenians or most of them shared the same feeling. Arak'el Baghishets'i's *Oghb* (Elegy), for instance, for the fall of Constantinople cannot be forgotten.[24] It is there to witness how eagerly a lot of Armenians felt this fall, in the name of common Christian solidarity, notwithstanding the secular religious and political pressures, even persecutions, and the many, and heavy, deceptions suffered from the Byzantine Empire. On the other side, we also cannot easily pass over the fact that Fatih repaid Hovakim's sympathy, making of him, certainly, the bishop of the new, dreamed capital of his Empire, and most probably, also a Patriarch, a *milletbaşı*, with remarkable power.[25] With Fatih's conquest of Constantinople the Armenian presence in this city experienced a new growth and vitality. This laid the foundations for that magnificent blossom of Armenian finance, print, art, and culture which would make of this city from the 17th through the 19th centuries one of the main centres of Armenian progress and modernity along with New Julfa, Venice, and Tiflis.[26]

What we have been saying and recalling, however restricted and limited it may seem in comparison with the centuries-long history of Armenian-Islamic relations, is quite enough, I think, to show us how multisided, complicated and, often, paradoxical, even contradictory, those relations were. Therefore it would be only a partial and unilateral, and even factious approach, insufficient at all to explain the very entangled dynamics which led Middle Eastern Christianity to its present sufferance and agony and, according to some comments, to the death throes in which it seems to be, to lay the blame of this long historical process either wholly upon the Islamic dominion and its misdeeds, or upon the indifference and threads of Western Christianity, or upon the politico-strategic mistakes of the Eastern Christians themselves. Probably all these, and yet many other factors influenced that process, while some specific terrible events, such as long-term wars, pogroms, massacres, and geno-

---

[23] See Pars Tuğlacı, *Armenian Churches of Istanbul*, cited in n. 18, p. 50. The miniature is from the 16th century and belongs to a *Hünername* conserved in the Library of the Topkapı Palace Museum.

[24] See the critical edition in Arak'el Baghishets'i, XV d. [15th century], A study, critical texts, and notes of Arshaluys Ghazinian, Editions of the Armenian Academy of Sciences (Yerevan 1971), pp. 222-237.

[25] Cf. Sanjian, *The Armenian Communities*, cited in n. 22, pp. 32-45, 100-101, 228-229.

[26] The most exhaustive work, though in an almost colloquial style, on the Armenian Constantinople and its place in the Armenian culture is Hakob Siruni's *Polis ew ir derė* [Constantinople and its role], in four volumes: I-II, Mesrop (Beyrouth 1965, 1970; the first volume was first published as a series of articles in *Etchmiadzine* between 1962-64), III-IV, Catholicossate of the Great House of Cilicia (Antelias, Lebanon 1987, 1988).

cides delivered the 'coup de grâce' to achieve it. Indeed, historical developments of such a complexity deserve a more attentive, deepening, and balanced study than it have been carried out up to today. As I pointed out in the preface to the Turkish translation of my *The Armenian Way to Modernity,*[27] the vehement shock of the Genocide's trauma, generally speaking, prevented the Armenians from having an unbiased approach of those relations; thus they could only see in the whole prior history nothing but oppression and persecution; on the other side, the obsession of negationism pushed the Turks, in general, to present the Seljukid and especially the Ottoman dominions over Armenians as nothing less than as the achievement of an ideal, earthly paradise for them.[28] Unfortunately such a partisan approach is not only a bias of people who are directly involved in the history they are studying because of their ethnic roots or their national citizenship; factious attitudes, so far as Middle Eastern issues are concerned, are much more frequent, indeed, than one should expect also among Western scholars. I would like, however, to avoid mentioning names and titles, since the main effect of a confrontal polemics would be, I think, to push factious-minded people to develop even more their factious attitudes. As to the approach and the study of the Armenian-Turkish relations, I think that little will change in the above mentioned situation until the wall of official Turkish negationism is demolished. It seems, at present, that we still need to go a long way before being able to emerge from this blind alley.

Turning back to the relations themselves, if Armenians received real profits and even privileges both from the Safavids and the Ottomans, the point must be also made with emphasis that they repaid what they received, widely contributing in a very singular, almost exceptional way to the welfare and progress of those societies and Empires in almost every field of life, from economics to politics, from crafts to arts, to music, theatre, literature, and so on. There is a wide literature on the role of the Armenians in these various fields. The Ottomans even called them *milleti-i sadıka*, the 'loyal nation.'[29]

---

[27] See n. 10. Turkish translation: Boğos L. Zekiyan, *Ermeniler ve Modernite. Gelenek ve Yenileşme, Özgüllük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği*, Aras Yayıncılık (İstanbul, 2001, 2nd ed. 2002).

[28] *Ermeniler ve Modernite*, "Türkçe basıma önsoz" [Preface to the Turkish edition], pp. 9-10.

[29] On the Armenian contribution in the Safavid Empire and, in general, in Persia, see bibliography in nn. 16 and 19; for the Armenian contribution in the Turkish States of Anatolia, and especially in the Ottoman Empire, we have to mention first Pars Tuğlacı's [Parsegh T'ughlachian] monumental production on several aspects of this contribution as, for instance: *The Role of the Balyan family in Ottoman architecture*, Yeni Çığır (İstanbul 1990); *The Role of the Dadian Family in Ottoman Social, Economic and Political Life*, Pars

This is not the right place to go deeper into this topic of Armenian loyalty in the Ottoman Empire. I do not think, however, that the large majority of Armenians, as a national community, have ever betrayed this loyalty, even in the latest age of the Empire that led to the Genocide. In this respect I would like to mention a few, namely four, special issues bearing witness to this:

*a)* Some years ago (it was probably in 2002), in a recent transmission of TRT Int. (Turkish Television International), aiming to deny the factuality of the Armenian Genocide, was said, almost in these same words, that four hundred bloodthirsty Armenians were spreading terror and death all through Anatolia. Now, even in the most minimalist hypothesis of the Armenian pre-genocide demographic makeup in the Ottoman Empire, averred by official Turkish propaganda, of about 1,4/1,2/ million people, four hundred persons are really an extremely insignificant minority, even though if there may be no doubt that the effect and impact of terrorist action is not proportional to the number of its agents. Patriarch Ormanian's caution to Sultan Hamid, immediately after the famous assault on Babı'Ali on the 6th August 1897, aimed at killing all government members gathered for a reunion: 'Apply all legal punitive measures on the perpetrators, I shall not protest, but you will not touch innocent people' was, in the given case, understood and accepted by the Sultan,[30] notwithstanding his renown as a 'red' Sultan, while the same principle of basic justice and equity was totally ignored and trampled on by the Young Turks of the Ittihad and Terakki Party.

*b)* Enver Pasha, one of the pillars of the Ittihad and Terakki and one of the main masterminds of the extermination project of the Armenians, hence a person who must be considered above any other as not being

Yayın (İstanbul 1993) (both in Turkish and English versions); a recent work on the role of the Armenians as forerunners of photography in the Empire is due to Engin Özendes, *Abdullah Frères, Ottoman Court Photographers*, translated from Turkish by Priscilla M. Işın, Yapı Kredi Culture, Art, Publicatons (Istanbul 1998). On the Armenian contribution in creating Turkish theatre a fundamental and exhaustive work is Metin And's, *Tanzimat ve İstibdat doneminde Türk tiyatrosu, 1839-1908* [The Turkish Theatre at the age of Reforms and of Dictatorship], Türkiye İş Bankası Kültur Yayınları, 118 (Ankara 1972); see also And's following works: *Meşrutiyet döneminde Türk tiyatrosu, 1908-1923*, [The Turkish Theatre at the age of the Constitution], Turkiye İş Bankası Kultür Yayınları, 108 (Ankara 1971); *"Osmanlı tiyatrosu' — Kuruluşu — Gelişimi — Katkısı,"* Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Yayınları, 258 (Ankara 1976). The author concludes his first quoted book with the following words: "Turk dilinde tiyatronun gelişmesinde içten çabaları için Ermeni sanatçılara ne turlu teşekkür etsek azdır" (Anyhow we may thank the Armenian artists for their sincere efforts in the development of theatre in the Turkish language, it will not be enough: p. 450). Certainly, such a statement is at once an example of a high standard of scholarly approach to the subject.

[30] See *Azgapatum*, cited in n. 14, vol. III, par. 3002, col. 5086-5088.

suspect of party-spirit in their favour, in his letter to the Armenian Bishop of Konya, dated February, 1915, soon after the awful defeat of the Ottoman Forces by the Russians at Sarıkamış, writes: "... *die armenischen Soldaten der ottomanischen Armee ihre Pflichten auf dem Kriegstheater gewissenhaft erfüllen, was ich aus eigener Anschauung bezeugen kann.*"[31]

---

[31] Cf Johannes Lepsius, *Der Todesgang des armenischen Volkes. Bericht über das Schicksal des armenischen Volkes in der Türkei während des Weltkrieges*, Vierte Auflage, Missionshandlung und Verlag (Potsdam 1930, 1st ed., Potsdam 1916), p. 162: Lepsius, after having mentioned the satisfaction expressed by Enver, for his Armenian soldiers, to the Armenian Patriarch of Constantinople in February 1915, after his return from the Caucasian front, and his 'liebenswürdigsten' reply to the written greetings to him of the Armenian Bishops, continues: "Dem Bischof von Konia erwiderte er auf eine Adresse, die jener im Namen der armenischen Gemeinde eingereicht hatte, nach dem Osmanischen Lloyd, der deutschen Zeitung von Konstantinopel, vom 26. Februar 1915'; see also *Les mémoires de Mgr. Jean Naslian sur les événements politico-religieux en Proche-Orient de 1914-1922*, vol. I (Beyrouth-Vienne 1951), pp. 12-13: Enver's letter is dated here 26th January 1915. As to the value of the documents quoted by Lepsius' and to his reliability in publishing them — a question raised also recently by Şahi Ali Söylemezoğlu, *Die andere Seite der Medaille, Hintergründe der Tragödie von 1915 in Kleinasien. Materialen aus europäischen, amerikanischen und armenischen Quellen*, Önel Verl. (Köln 2005) — I would like to quote one of the best specialists of German archival material regarding the Armenian issue, Wolfgang Gunst. He writes: "Lepsius hat mit den allermeisten Anderungen in seinem Dokumentarwerk nichts zu tun, denn das deutsche Auswärtige Amt gab ihm die Abweichungen von den Originalen in den zur Verfugung gestellten Kopien vor. ... Allerdings sollten die türkischen Spezialisten für 'die andere Seite der Medaille' einmal die Manipulationen genauer studieren. Dann wurden sie merken, dass von den Kernaussagen im Lepsius-Buch von 1919 zum Volkermord selbst so gut wie nichts korrigiert werden musste" (Review of Söylemezoğlu's book: "Wir haben nie die Natur des Problems verstanden," *Armenisch-Deutsche Korrespondenz*, Nr. 138, Jg. 2007 / Heft 4, p. 68).

As to Enver's letter to the Armenian Bishop of Konya, it seems a normal question to be asked why and under which circumstances there existed such a special relation between the two? Dr. Shabuh Gedik, a physician living now in Nice, born in Konya in 1915, shed light on the question during a conversation in Nice, in early July 2006, while we touched upon various aspects of the Genocide. Some days later he wrote me, on July 10, the following lines in Armenian which I transcribe here in English: "When Enver, after his defeat at Sarıkamış, went through Konya, the Armenian Bishop of Konya was Karekin (Garegin) Srbazan Khatchadrian (Khach'atrian), who was then ill in bed. He [the Bishop] asked however Stepan Gedikian (Step'an Kētikian; Dr. Shabuh's father) to write, on his [Bishop's] behalf, a letter to Enver and to deliver it to him personally. It is Enver's reply to this letter which was published in the issue of January 26, 1915, of «Osmanischer Lloyd» of Constantinople." Dr. Shabuh Gedik goes on giving an Armenian version of Enver's letter, and adds: "I would like to add that, in 1925, ..., when at the age of ten years I was trying to learn to ride a bicycle, helped by some Ashot of Partizak, on the sidewalk of the Vatican's huge building [the seat of the then "Delegation" of the Roman See) which was opposite to our house, this Ashot used to repeat often, with some pride, that it was he who had brought Enver on his shoulders at Sarıkamış...."

*c)* The touching witness, one among hundreds and thousands, of the Armenian Catholic Bishop of Ankara, Mons. Krikor Bahaban, in his memoirs.[32] The bishop writes:

> Notre brave peuple comptait parmi les sujets les plus fidèles qui n'avaient jamais failli à leurs devoirs sacrés vis-à-vis de l'État; au contraire sa soumission, son attachement et les multiples services qu'il avait rendus étaient reconnus et estimés par les autorités, en particulier le dévouement et l'activité de nos braves enfants dans leur service militaire, les largesses généreuses de toutes les classes de notre peuples pendant cette guerre.[33]

These are words which need no further comment.

*d)* The witness of a late Senator of the Turkish Republic Sadi Koçaş: 'They [the Armenians] are hard-working people, persistent in love, loyal, open to friendship. They have a superior capacity of adaptation to the ambiance. They are not fanatic of their language and religion, but they are attached and faithful to their beliefs and convictions as to their friendships. For this reason, even if it was at a price of great privations and sufferance, the great majority of them did not change their religion and confession notwithstanding pressures that lasted for centuries.'[34] If the author of these words were not a Turk, it would be an easy temptation to ascribe them to a pro-Armenian faction. The author, however, as he strives to prove that no intentional mass murder happened to the Armenians, probably does not even realize that such words are by themselves an implicit confession of the awful destiny reserved for the Otto-

---

[32] Mgr. Grégoire Bahaban, *Une page sur mille du témoignage chrétien d'un peuple*, ed. by G. [Garabed] Amadouni, Saint Lazare (Venise 1976). Bishop Bahaban wrote his memoirs in Turkish, in Armenian characters. The manuscript is kept in the Archives of the Mekhiratist Congregation in Venice. The French translation and edition were made by Mons. Garabed Amadouni, the first Apostolic Exarch of the Armenian Catholic Community in France. It was the great desire of Mons. Amadouni, born himself in Ankara, to publish these memoirs, which present a comprehensible language for today's Turks, in the new Turkish alphabet, and to distribute it in Turkey's political and intellectual circles as a witness of both the tremendous tragedy and of the Armenian loyalty. Indeed, the author bears witness to a great sense of loyalty towards the Ottoman State and country, notwithstanding the grim accents of an awful tragedy emanating from his narration.

[33] Bahaban, cited, p. 41.

[34] Sadi Koçaş, Senator, *Tarih boyunca Ermeniler ve Türk-Ermeni ilişkileri* [Armenians and Turkish-Armenian relations along history], Altınok Matbaası (Ankara 1967, 2nd ed. 1967), p. 45, under the title *'Ermenilerin hususiyetleri'* (Characteristic traits of the Armenians): "Çalışkan, vefakâr, sadık, dost temayullü insanlardır. Muhite intibak kabiliyetleri fazladır. Din ve dil'de mutassıp değillerdir. Fakat dostluklarına olduğu gibi inançlarına ve itikatlarına da sadık ve bağlıdırlar. Bu yuzden büyük eziyetler ve mahrumiyetler pahasına bile olsa, büyük bir ekseriyeti, asırlar boyu devam eden baskılara rağmen, dinlerini ve mezheplerini değiştirmemişlerdir."

man Armenians — an instance of a great interest, however, which reveals the deep ambivalence and ambiguity, in many a case, of the Turkish attitude vis-à-vis the Armenians and the Armenian issue.

### *Islamic* Dhimma/*Ottoman* Millet

As we know, Islamic society was basically formed by the *umma*, that is by the people of the Muslim faith while the followers of the great Biblical religions, Jews and Christians, called the people of the Book (*ahl al-Kitab*), which is the Bible, were considered as *dhimma* (the community) or *dhimmīs* (the persons), which means 'protected.' The Ottoman socio-political concept and the corresponding juridical system of *millet* — from Arabic *milla* meaning originally a group, a sect — was based on the Islamic ethno-religious conception of *dhimma* which is brought by the former to its fuller formulation as a basic element in the composition of Islamic political society.[35] In fact, the original *dhimmī* system was used

[35] Among a great variety of titles, and in addition to literature cited in n. 22, see also: Pierre Rondot, *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui. La communauté musulmane: ses bases, son état present, son evolution*, ("Lumière et Nations"), Éditions de l'Orante (Paris 1958), pp. 159-166; Mario Grignaschi, "L'Impero ottomano e le minoranze religiose," in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, a cura di Renato Traini, 2 vol.s, Studium Urbis (Roma 1984), vol I, pp. 413-422; Pier Giovanni Donini, *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb*, cited in n. 12, pp. 103-117; Christian W. Troll, "Der Blick des Koran auf andere Religionen. Grunde fur eine gemeinsame Zukunft," in Walter Kerber (Hrsg.), *Wie tolerant ist der Islam? Islamwissenschaftler nehmen Stellung*, (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 6), Peter Kindt Verlag (München 1991), pp. 47-69, in part. 51-53; Bat Ye'or, *Les chrétientés d'Orient entre Djihâd et Dhimmitude. VII^e^-XX^e^ siècle*, Les Éditions du Cerf (Paris 1991) — English translation: *The Decline od Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century*, Fairleigh Dickinson University Press (Madison-Teaneck), Associated University Presses (London 1996); *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung; Staat, Politik und Recht; Kultur und Religion*, ed. by Werner Ende and Udo Steinbach in collaboration with Michael Ursinus, Beck V , (München 1984, 3rd ed. 1991); Pinelopi Stathis (ed.), *Η παρουσία των εθνικών μιονοτίων στην Κονσταντινουπόλι των 19. αιώνα*, (Athina 1997) — Turkish Translation: *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrımüslimler*, translated by Foti and Stefo Benlisoy, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 87), Istanbul 1999; Robert Benedicty, "La formation politique théocratique. Essai de définition," in *Faith, Power, and Violence*, cited in n. 12, pp. 49-53; Giorgio Vercellin, "Islam: dalla tolleranza delle origini alle moderne tendenze d'intolleranza," *Studi Storici* 3 (2001), pp. 745-767, Maria Pia Pedani, *Dalla Frontiera al Confine*, (Quaderni di Studi Arabi. Studi e Testi, 5), Università Ca' Foscari di Venezia, Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente, Herder Editrice (Roma 2002), pp 96-98, 103.

I would like in particular to point out that Bat Ye'or's treatment seems rather to grasp only the negative, oppressive aspects of *dhimmitude*. I would also express some serious reservations on the following statement of R. Bendicty: "... la classification des couches de la population selon leur appartenance ethnique et religieuse a œuvré contre la cohérence interne de la société ottomane. En effet, la loyauté des sujets non-musulmans envers le sultan

to distinguish between the non-Muslim subjects according to their religion, such as Jews and Christians. When it took into consideration other elements defining a communitarian identity, as the factors linked to ethnicity and to the living culture of a people, this was in function of geography — as was normally in the practice of empires, from ancient times — with relation to the ancestral territory of the subjected countries and of their peoples, considered as a political administrative unit of the Muslim Empire. The Ottoman *millet* system, on the contrary, recognized, according to established criteria, the communitarian identity of the various ethnic groups, at least of some of them, as Greeks, Armenians, and Jews in particular, even if not 'territorial,' that is also outside of the borders of their ancestral territories. This recognition had a limit, however: the members of those ethnic groups, or non-Muslim *millets*, were somehow subjects of the State at a second degree, with limited rights in comparison with the Muslim *umma*, in so far as they did not enjoy the same

---

a été supplantée par leur loyauté corporative envers leur millet ..." (p. 52) This seems to be a superficial approach to the subject. I shall not repeat what was already said of the unanimously celebrated Armenian loyalty As to other Christian 'nations,' the Greeks especially, the question is much more complicated than it may seem: cf. Arnold J. Toynbee, *Mankind and Mother Earth*, Oxford University Press (Oxford 1976) — Italian translation: *Il racconto dell'uomo. Cronaca dell'incontro del genere umano con la Madre Terra*, Garzanti (Milano 1977, 1987), pp. 555-556, 575-576. This does not mean, in any case, that an aspiration towards their own statehood was absent from those populations as it is evident in the case of the Armenians since the mid-16th century (cf. Zekiyan, *The Armenian Way*, cited in n. 10, pp. 62-65 with relative bibliography); and such an aspiration does not necessarily imply vice-versa lack of loyalty in performing the basic duties as citizens. The contradiction between both attitudes rises rather in parallel with the increasing prevalence, in the course of the 19th century, among the Ottoman subjects of the Nation-State ideal according to its Western model affirmed and diffused with the French Revolution. Indeed, the Nation-State ideology, in its rigorous formulation cannot acknowledge any adequate place for ethnic identities different from the one defining the 'nation' which is the State. As to Macit Kenanoğlu's extensive study, this aims, as it is expressly declared, to present a general vision on the *millet* system which, both from a theoretical and a practical viewpoint, may go beyond the 'myth.' The fact is that, the impact of a conception inspired by the Nation-State ideology, even if not declared, lets itself be felt, all through the book, both in the approach to the subject and in the conclusions drawn. That "the state must not be deprived of its authority" or that there is no reason to speak of such an 'autonomy' that might cause a similar conditioning, doest not mean that the 'millet' system, must be regarded as lacking any "serious and sufficient" argument (p. 395). The *Millet* system consisted essentially in that a communitarian or, with a more precise expression, an ethnic-religious identity was officially acknowledged at the highest level of the state's legal structure, without being necessarily connected to a territory having belonged to that ethnic unit in that given area. This is the basic principle lying at the foundations of the *millet* system.

In Persian the term *mellat*, from Arabic *milla*, did not come to the same peculiar juridical development as the concept of *millet* by the Ottomans. It was rather used to designate a group bound by ethno-religious and linguistic ties in a meaning near to that of 'nation'; and in more recent times it has been used as corresponding to the term *umma* in expressions like *umma 'arabiyya*.

rights enjoyed by the Muslim subjects.[36] Although similar to some extent to the imperial law system of ancient Rome where non territorial ethnic elements were also recognized — this is known, for instance, with regard at least to the Jews — the Ottoman *millet* system, as in general the Muslim law systems, differed from it for discriminations between Muslim and non-Muslim subjects. In ancient Rome citizenship could be acquired, and not all the subjects of the Empire were *ipso facto* citizens; all citizens, however, were equal before the law.[37]

The development that led from the *dhimmī* to the Ottoman *millet* needs still further investigation and explanation as to its basic rationale and its interior dynamics. Since it was Mehmed II Fatih, the Conqueror, its great conceiver, who had a very close friendship with the above mentioned Armenian Bishop of Boursa, I would like to propose here as a

---

[36] On the legal restrictions suffered by the non-Muslim subjects, see: Rondot, cited in n. 35, pp. 163-166; *L'Islam oggi*, Edizioni Dehoniane (Bologna 1993; translation of *Der Islam in der Gegenwart*, cited in n. 35), pp. 27-28, 66-67; a much more detailed description of such restrictions as well as repressive measures can be seen in Surēn S. Markosyan, *Arewmtahayut'ian Vichakë XIX. d. verjerin* [The Situation of the Western Armenians towards the End of the 19th century], Hayastion Editions (Yerevan 1968), 1968, pp. 119-153. There is, however, I think, some unilateral emphasis in the latter's presentation, in that the reverse of the coin is not taken into consideration (cf. what I said above concerning most of Armenian and Turkish historiography).

[37] On Roman citizenship, see: Biondo Biondi, *Il diritto romano*, (Storia di Roma, vol. 20), Licinio Cappelli Editore (Bologna 1957), pp. 262-267; *La nozione di 'Romano' tra cittadinanza e universalità*, cited in n. 12, in part. Jean Gaudemet, "Les romains et les «autres»," pp. 7-37, Id., "La condition juridique des Juifs dans les trois premiers siècles de l'Empire," *Augustianum* 33 (1988). *XVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Cristianesimo e Giudaismo: eredità e confronti*, Istituto Patristico 'Augustinianum' (Roma 1988), pp. 339-365.

Saint Paul's case, as related by *The Acts of the Apostles*, offers an outstanding example of what Roman citizenship meant for its possessor. St. Paul had a perfect self-awareness of his Jewish identity and is absolutely proud of it. He writes: "circumcised the eighth day, of the stock of Israel, of the tribe of Benjamin, a Hebrew of the Hebrews; as touching the law, a Pharisee" (*Philippians*, 3, 5). But when he is bound to be scourged, he asks the centurion: "Is it lawful for you to scourge a man that is a Roman, and uncondemned?" (22, 25). The result is that not only is Paul not scourged, but "the chief captain also was afraid, after he knew that he was a Roman" (22, 29). Furthermore Paul, the Hebrew and the Pharisee, claimed to stand at Ceasar's judgment seat, as any *civis romanus*, any Roman citizen had the right to claim Such an opportunity offered to the citizen would be enviable even in our modern democratic systems.

Contextually to these considerations, I would like to call attention also to the fact that not every component of an imperial system is *ipso facto* a part of negative imperialism. Imperialism is a degeneration, perhaps unavoidable, of the Empire, as nationalism, in its negative meaning, is a degeneration of nation. However it may be, if history is really a teacher of life, every reflection on history should have as a primary task to distinguish carefully, in the indefinitely various forms of human cohabitation, the systems as such from their degenerations. This should be done at least from a theoretical viewpoint in the framework of a rigorously scholarly approach.

pure hypothesis, to be investigated and ascertained indeed, that in his reinterpretation of the *dhimmī* system, the Conqueror was perhaps inspired by the traditional Armenian model of conceiving the *ethnos*, that is the 'nation' (*azg*, in Armenian) in the sense of ethnicity. A conception that was far from perceiving ethnicity as a simple folkloric notion or as something belonging to a quasi-ethereal sphere that might function as a substitute for frustrated ambitions, but rather as a real and concrete factor defining a community's identity and serving as its *Weltanschauung*, as I have tried to show in several prior studies (see above notes 9 and 10).

One of the most awful aspects of the privation of equal rights, in Islamic societies, for non-Muslim subjects were the periodic persecutions which often ended in martyrdom and mass executions. Similar discriminations existed however almost everywhere in earlier centuries, even if in different measures and according to different modalities. Apart from this extreme cases which prevailed rather more in times of turbulence, war and invasions, it is evident enough that those forms of statehood and governance were basically of a theocratic and absolutist, consequently of a dictatorial nature, even if moderated by a strong sense of law as it was the case in the Roman Empire. Such features were indeed common traits, even though, as already said, in different forms and degrees, of almost all the various regimes of the pre-modern era in human history. We must not fail, however, to evaluate all those restrictions either according to contemporary European standards, which would be a grave anachronism, or on the basis of unique criteria or one-sided viewpoints. This general rule of historical hermenutics must be applied with special care with respect to the great Islamic Empires, mainly the Safavid and the Ottoman Empires, which are at issue, since their remarkable differences from the Western models of State absolutism, with which we are better acquainted, can be easy temptations to overemphasize some particularly despotic aspects. A special caution and balance in judgement are all the more necessary for the following reasons that I would like to point out here, to which others eventually could be added:

*a)* The prohibition, for instance, to bring arms and to become soldiers or warriors, applied to Christians and Jews, in Islamic societies, pushed the members of both these groups to develop mercantile skills which guaranteed many of them a higher standard of living even *vis-à-vis* the larger strata of Muslim population.

*b)* Exception to the restrictive rules were sometimes made by Shahs or Sultans, if not theoretically, certainly on practical grounds. For instance, some privileges conceded by Shāh 'Abbās to the Armenians offered these latter better opportunities than those enjoyed by many Muslims.

*c)* A very special status of exception was represented by the *Khoja*s in Persia and the *Amira*s in the Ottoman State, some of whom reached top positions as counsellors and administrators of Shahs and Sultans.[38]

Notwithstanding the aforementioned limits of both the general Islamic and the Ottoman systems — limits that absolutely cannot be ignored or minimized, however contextualized they might be in their epochal *Sitz im Leben* — if we make a comparison of those rules with the current Western system of the Nation-State as such, in its rigorous and coherent formulation, it is only fair to admit that this latter is capable of realizing only two kinds of identity: either the one consisting in citizenship, or the one that derives from belonging to a territorial minority, intending with this term such minority groups that are basically linked to and recognizable in a well defined territory as are, for instance, the Basques in Spain, the Magyars in Transylvania, the South-Tyrolean peoples in Italy, etc. In all other cases, which offer a remarkable multitude

---

[38] On one of such periodic persecutions that brought to collapse the family of the Shehrimanians and greatly dimmed the Armenian presence and commerce of New Julfa, see the recent article of Giampiero Bellingeri, "Sugli Sceriman rimasti a Giulfa. devozione agli ultimi Safavidi?," in *Venezia e gli Armeni*, cited in n. 16.

*Khoja* (Iranian: lord, master) was, among Armenians, a title given to upper class merchants, both in the Persian and Ottoman Empires, who soon acquired a top aristocratic status; they lived their 'golden age' in prestige and authority during the 17th century and in the first decades of the 18th. In Constantinople they had to face a hard struggle against the somewhat earlier aristocracy of the *Chelebi*s (Turkish *çelebi*). *Amira* (from Arabic *amīr* = superior, commander, governor) was a title that became distinctive for the top Armenian aristocracy in the Ottoman Empire after the mid-18th century, following the decline of the *chelebi*s and *khoja*s. See: Hakob Anasyan, "ZhÊ dari azatagrakan sharzhumnern Arewmtean Hayastanum" [The liberation movements in West Armenia in the 17th century], in *Manr Erkez*, Published by the American Armenian International College (La Verne, CA 1987), pp. 533-552; Manuêl K. Zulalyan, *Arewmtean Hayastanë XVI-XVIII darerum* [West Armenia in the 16th-17th centuries], Acad. of Sc. of ASSR (Yerevan 1980); Avedis Sanjian, *The Armenian Communities in Syria*, cited in n. 22, pp. 36-39; Hakob Barsoumian, "The Dual Role of the Armenian Amira Class with the Ottoman Government and the Armenian *Millet* (1750-1850)," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed by Benjamin Braude and Bernard Lewis, 2 vols., Holmes & Meier Publishers (New York 1982), vol. I; Dickran Kouymjian, "From Disintegration to Reintegration: Armenians at the Start of the Modern Era — XVIth-XVIIth Centuries," *Revue du Monde Arménien Moderne et Contemporain* 1 (1994), pp. 219-229; Baykar Sivazliyan, *Scambi culturali, economici, amministrativi tra gli Armeni e l'impero ottomano nel XIX secolo, con presentazione, analisi e traduzione delle fonti inerenti armene ed ottomane*, San Lazzaro (Venezia 1985), pp. 23-28, Onnig Jamgocyan, *Les finances de l'Empire Ottoman et les financiers de Constantinople, 1732-1853* (Sorbonne 1987, doctoral dissertation, yet unpublished); Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity Aleppo in the Eighteenth Century*, Columbia University Press (New York 1989), pp. 13-72.

The decline of the *amira*s began by the mid-19th century. They left their place to a new ascending bourgeois class, the *agha*s: see Siruni, *Polis ew ir derë*, cited in n. 26, vol III, pp. 418-419. Erukhan's famous novel *Amirayin aghjikë* [The Amira's daughter], a masterpiece of its kind, offers a vivid picture of this decline.

of typologies, based on differences of ethnic, cultural, religious, linguistic, and similar peculiarities, the identity of minorities is recognized, in public life and institutions, at a lesser or greater degree, according to circumstances, than in the *millet* system. In the latter system, being an Armenian or a Greek or a Jew, within the Ottoman State, was not a kind of 'added value,' expressible at best in forms of an association; such identities were realized in and expressed through typical, and exclusively functioning institutions which were linked to the very existence of the community itself, independently from any contingent personal or group initiative. The same was true, *mutatis mutandis*, in Persia.[39] If we would like to express this in legal terminology, we must say that there was in those systems, notwithstanding all the limits and defects we have already pointed out, a recognition of 'non-territorial' ethnic groups, whereas such a recognition, as a principle, is lacking in the modern Western law system. At a conference organized in Venice in 1985 by the Lellio Basso International Foundation on the 'Armenian Question,' this lack was reported in strong terms by François Rigaux, one of the foremost specialists in international law.

Only the socio-political and anthropologico-philosophical reflection of the last decades, and especially the developments of the theory of ethnicity, could offer some theoretical bases to recognize a non-territorial ethnic group. This concept, however, has not yet found its due place in international law. It is certainly not by chance that the Nation-State system was born in France, a country that had already achieved, even long before its Revolution, that system which was an almost absolute cultural and linguistic homogeneity of its components. Let us mention the significant title of an article in *Le Monde* in the late Seventies when the debate on ethnicity was first taking shape in Europe: "*Cette culture bretonne que nous avons tuée.*"[40]

Both the general Islamic *dhimma* and the peculiar Ottoman *millet* systems can cast light on another very important reality of a topic inter-

[39] Again *mutatis mutandis*, the situation was likely also in the former Soviet Union. One of the great losses for the system of international law, due to the end of the Soviet Union, is, I believe, the disappearance of a 'modern' political system with deeply Western roots which distinguishes in a very clear way between citizenship and ethnic identity and recognizes this distinction as a constitutive element of its own. Moreover, ethnic identity was conceived according to personal rather than to territorial parameters. Despotism and dictatorship that prevailed for decades in the Soviet Union must not darken the positive aspects of its socio-political, educational, and legal system from which there is something to learn. It is to be hoped that once we have absorbed the euphoric exhilaration caused by its fall in its own citizens and in the 'free world,' we shall be able to dig out from its ruins at least some of its positive teachings.

[40] On this recent debate on ethnicity see literature in n. 9.

est for our time: fundamentalism was alien to the traditional, classic Islam. This is clear in so far as *dhimmīs* and *millets* had their own law and procedures which did not coincide with the Islamic rule or *sharī'a*. This does not at all mean that there was no fanaticism in traditional Islam, as there certainly was, even if in different measures and according to different modalities, elsewhere. The fact is that fundamentalism is not simply fanaticism. Neither is fundamentalism synonymous of 'integralism' which also is an attitude of a literal and most rigorous interpretation of religious law, but remaining in the inner sphere of a given religion and of its community of faithful without conditioning other religious groups; nor is fundamentalism synonymous with classical Medieval theocracy which occurred, as we have said, both in the Muslim and Christian worlds and is rather a peculiar theological view of society, state, power, sovereignty, law and related concepts. Fundamentalism, on the contrary, is a modern and technical concept to denote those cases in which some religious law must be applied to all the members of a given political community whatever their religion may be.[41] In this technical sense, fundamentalism supposes a conception of law as a pure form which is a typically Western conception, and has known its most remarkable developments in the modern era, especially in the culture of Enlightenment and of Kantian philosophy.

Even if the origins of modern fundamentalism are related mainly to religious contexts supposing some typical philosophical background, yet fundamentalist forms of thought have had a large diffusion also in other domains of life, as for instance in education, the conception itself of the secular state, and not least in economics. Thus it is possible to speak of a 'market fundamentalism.'[42]

As a religious trend, the origins of fundamentalism lay in some peculiar forms of Christian Protestantism that developed, especially in the New World, through the Nineteenth century and thereafter. Normally, except in cases of local violent persecution or institutional prescriptions imposing Islamic faith, as in the case of the *devşirme* (the forced recruiting of adolescent boys to raise them as future janissaries and officials of

---

[41] On fundamentalism, as a category and structure of religious thought and action, see: Jürgen Moltmann, "Die Politik der Nachfolge Christi gegen christliche Millenniumspolitik," in *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Johann Baptist Metz zu Ehren*, ed. by Edward Schillebeeckx, Matthias-Grünewald-Verlag (Mainz 1988), pp. 19-31; Hansjörg Hemminger (ed.), *Fundamentalismus in der verweltlichen Kultur*, Quell (Stuttgart 1991). *Oecuménisme. Le fondamentalisme, défi œcuménique*, ed. by Hans Kung & Jürgen Moltmann: *Concilium*, Revue Internationale de Théologie, N° 241, 1992.

[42] Kensei Hiwaki, "The enrichment of culture," in *Journal of BWW* [Bibliothèque World Wide] Society, *The Journal of Global Issues and Solutions*, http://www.bwwsociety.org, vol. I, N° 6, Nov.-Dec 2001.

the Empire), neither Ottoman Sultans nor Savafid Shahs imposed, as a rule, Islamic law, the *sharī'a*, upon their non-Muslim subjects. Sometimes fanaticism lead them or their representatives, their high officials, to attempt to convert those subjects by force or simply to persecute them, as already mentioned. But it is evident that this did not happen either universally or constantly. Hence fundamentalism, injected into modern Islam by Western models, in a strange dialectics of contrasting and at the same time emulating the West, its models, its achievements, sets out on a path that, both historically and ideologically, seems not to be lined up with the basic attitude and the world vision of classic, traditional Islam.

What I am positing is not even denied by the Armenian Genocide, a catastrophic tragedy that goes, in any case, beyond the limits of the historic period taken into consideration in this present paper, since it came about in the Ottoman Empire much later than the dawn of the Safavid era. I would like, however, to point out that its conception and execution were due mainly to the Panturkic/Panturanic nationalistic ideology of the Westernizing movement of the *Union and Progress* party whose ideology was inspired and clumsily copied from Western, and especially French models. The Sultan Abd-ül-Hamid, known as the 'red sultan,' during his long reign of more than thirty years, although he ordered or tolerated the execution of several local massacres of non-Muslim populations, he did not think about exterminating the whole *millet*, at least certainly he did not try to achieve it. It is very difficult, indeed, to imagine that the traditional theocratic Islamic ideology could conceive such a universal target, unless in its more primitive form, common to all radically aggressive, devastating action, of 'not leaving stone upon stone.' But this latter form of action was typical of intense contexts of war or invasion; moreover, it happened, and normally on regional dimensions, in concurrence with the advancement of huge waves of migrating populations or invading and destroying armies. Such was not the historical context at all in Anatolian Turkey towards the end of the 19$^{th}$ century. Nevertheless, the Westernizing pioneers of the *Union and Progress* were able to project and execute a mass murder, the murder of a *millet*, in an exemplary way[43] in a relatively much shorter time than Abd-ül-Hamid needed for his local massacres. We also know that the Sheikh-ül-Islam of the time opposed, himself, the decision of 'deportation' of all the Armenians on the basis of eventual, conjectural imputations, judging such generalized measures against innocent people contrary to the Islamic

[43] *Un génocide exemplaire* is the title of a book by Jean-Marie Carzou, Flammarion (Paris 1975); Verviers: Marabout (Paris 1977); Calmann-Lévy (Paris 2006).

faith and law which allowed punishment only to those whose guilt was proved, but not to the whole innocent people.[44]

*Some conclusions*

We can summarize in the following points what has been said above, drawing some conclusions which are, I think, of topical interest both on a general theoretical ground as well as from a practical viewpoint of their application, with a special regard also for some urgent contemporary problems:

1. The Armenian adhesion to the Christian faith is certainly one of the firmest witnesses to Christianity given by a nation or by any ethnic group that we have ever seen in history. This steadfastness went as far as to not accept in the company of the community those Armenians who have denied their Christian faith. This steadfastness, in any case, did not represent a radical incompatibility with a peaceful coexistence with other religions, and with Islam in particular, within an Islamic society, even under Islamic dominion; on the contrary, Armenians were distinguished for their sense of loyalty contributing broadly to the enrichment and progress of the societies, both Christian and non-Christian, in which they used to live. As far as the catastrophic tragedy of the Armenian Genocide is at issue, its conception and execution were due mainly to the Panturanian nationalistic ideology of the modernizing and Westernizing movement of the *Union and Progress* party whose ideology was inspired and clumsily copied from Western models.

2. Religious fundamentalism, which is to be accurately distinguished from simple fanaticism, intolerance, and even from religious 'integralism,' and which forms one of the major and most awful concerns of our days, does not derive from the inner nature of Islam as such. It certainly did not exist, in its current theoretical, universalistic forms of our days, either in the Safavid or in the Ottoman Empires, which were, without any doubt, theocratic Islamic entities based on *sharī'a*. As a rule, however, except in cases of local violent persecution or institutional prescriptions imposing Islamic faith, as in the case of the *devşirme* (the forced recruiting of adolescent boys to raise them as future janissaries and officials of the Empire), neither Shahs nor Sultans thought to impose, as a rule, Islamic law upon their non-Muslim subjects.

[44] See Johannes Lepsius, *Der Todesgang des armenischen Volkes*, cited in n. 31, p. 234 Cf. Aram Sisakian [B.L. Zekiyan], "«Questione armena»? Per puntualizzare la situazione attuale: schizzo di una sintesi storica," *Oriente moderno* 51 (1981), p. 29.

3. The Islamic *dhimma* and, later, the Ottoman *millet* systems, although limited in their conception of human rights, so that non-Muslim subjects were somehow considered as 'subjects' of a secondary degree, counterbalance, however, this limitation by their explicit recognition of a distinct group identity, which is only religious in the former case, and is of a mixed ethno-cultural-religious nature in the second case. In the ancient classical West the Roman Empire offered a similar prototype in which, however, all those who had got Roman citizenship enjoyed equal rights regardless of their ethnic origin which was, all the same, recognized, even independently from an immediate territorial bond. This we can state at least when Jewish communities were concerned.

As a final conclusion of this inquiry on the Armenian Christian self-consciousness between the Ottoman and the Safavid Islamic worlds, I would like to close by suggesting that further explicit reflection is required so that a synthesis between the best of the classical imperial, 'cosmopolitan,' communitarian systems and the modern conception of human rights and full citizenship, regardless of any eventual factor of discrimination — as taught and practiced in the Nations-States of the Western model — may be achieved. Such a synthesis seems not only theoretically possible, but also actually feasible.[45] It can offer a highly ap-

[45] On the basis and in the framework of a theory of ethnic identity as I tried to develop it since early eighties as to its constitutive elements and inner dynamics and to its relationship to citizenship, as well as to its acknowledgement by the State through law, I also tried to formulate an initial distinction between the concept of the classical Nation-State and the one of simply a 'national state.' It is true: the terms 'Nation-State' and 'national State' are normally used as synonyms, while a distinction between them is possible and would be suitable both at a conceptual and practical level. Terminological assonance or semantic affinity must not prevent us from defining and elaborating those necessary distinctions which can only aid in avoiding cultural and political monolithism. Apart from historical experiences and patterns we have been widely dealing with, also Western reflection of the last four decades and especially the developments of the theory of ethnicity, whose first elaborations came from the USA, offer some theoretical bases, even if yet at an initial level, for an adequate distinction between the two concepts. While the first cannot recognize any other identity but the one identified with the nation that forms the state, the second, on the contrary, may remain open to accept the existence of different ethnic identities within the framework of the State's national identity, whose culture functions then as a vehicular link between the various ethnicities living together, and not as an instrument to impose an absolute linguistic and cultural homogeneity, reducing and finally cancelling all diversities deriving from the ethnical factor. Besides the writings cited in footnote 9, which elaborate a rather theoretical framework of thought, a more pragmatic approach to the question I have tried to deal with, can be found in the following papers: "An attempt for a restatement of interethnic questions," *The Journal of the BBW* [Bibliothèque World Wide] *Society, The Journal of Global Issues and Solutions*, vol. II, N° 5, Sept.-Oct. 2002: www.bwwsociety.org; "Models of cross-cultural communication between loss of identity and 'differentiated integration.' Remarks for a multidimensional identity'," *ibid.*, vol. IV, N° 5, Sept.-Oct. 2004; "The case of a special Meeting between Islam and a Christian nation. A survey from Islamic

propriate path to break out of the blind alley in which we seem entrapped today with respect to inter-cultural and inter-religious relations following the big bang, at global extensions, of migratory movements and inter-ethnic conflicts.

Both the Armenian and the Islamic historical experiences, and especially the Armenian concept of 'national' identity and the Ottoman 'millet' system go far beyond the boundaries of single nations or communities, and present universally valuable aspects of their own to be integrated in and brought into a new synthesis with Western views and experiences, to establish a wider frame for today's cohabitation of different, and often conflicting cultures, ethnicities, religions, and confessions. A necessary, and indeed not easy, cohabitation which may lead to excellent results and mutual enrichment, if duly orientated and integrated; otherwise it will create new problems, worst complications, and even total disasters.

History we dealt with is the bearer of teachings, patterns, and paradigms of a universal value going far beyond the religious-communitarian boundaries both of Islam and of Christendom.

## SUMMARY

In their millennia-long history the Armenians have been in multifarious relationships with neighbouring as well as far distant peoples, states and cultures. Among these, Islamic peoples and rulers, especially the Ottoman Turks and Safavid Iranians, had a prominent position in the course of the second millennium. Armenia's self-perception in the late-Medieval and early Modern stages of its development, was in close connection with that Islamic reality. The present study seeks to analyse and understand the basic components of that self-perception, the factors related to both the Islamic environment and to Western modernity that influenced its formation and development, and the main peculiarities of the Islamic reality at issue in both its legal-political attitudes and concrete behaviour towards Christians, especially the Armenians. The article also aims to re-evaluate the historical model emerging from this research with regard to some contemporary problems concerning Christian-Muslim relations and coexistence.

Università Ca' Foscari di Venezia
Dip. di Studi Eurasiatici
Lingua e Letteratura Armena
San Polo 2035
I-30125 Venezia

Boghos Levon Zekiyan

*dhimma* through the Ottoman *millet* with a special regard to the Armenian experience of living together with Islam," *ibid.*, vol. VII, N° 4, July-August 2007; "«Polis» vs. community: an irreducible antagonism?," a paper presented to the XXI^st World Congress of Philosophy, of which an abstract has been published in *XXI^st World Congress of Philosophy. Abstracts*, August 10-17, 2003, Istanbul, pp. 438-439; "Potere e minoranze, il sistema dei millet," *Oasis – Nakhlistan – Alwaha*, anno III, N° 5, 2007, pp. 45-48.

Christelle Jullien

# Christianiser le pouvoir: images de rois sassanides dans la tradition syro-orientale

*En hommage au Professeur Sebastian Brock*

*«Tous les arbres dirent alors au buisson d'épines: viens, toi, sois notre roi!»*
Jg IX, 14

Les souverains sassanides, des rois philochrétiens éclairés? Pour les littérateurs syro-orientaux, les noms de ces rois sont avant tout décriés. Chez l'historien Thomas de Marga par exemple, Khosrau est ainsi l'«affreux roi», le «roi dément»[1]. L'idée d'un roi "barbare", étranger et éloigné des intérêts de la communauté chrétienne, est d'abord liée à un sentiment d'insécurité qu'explique un contexte latent de persécutions contre les chrétiens depuis le IV$^{e}$ siècle: rappelons que l'édit de persécution promulgué sous Šapur II en 339 ne fut jamais abrogé par la suite sous ses successeurs. Par ailleurs, ces rois mazdéens aux mœurs jugées répréhensibles et condamnables — en particulier la coutume du mariage consanguin, *xwedodah*, signe de dévotion chez les zoroastriens, et que les rois sassanides pratiquèrent, notamment avec leurs sœurs[2] — sont d'abord considérés comme des païens. Ces motifs expliqueraient que les chrétiens aient pu donner une image négative de leurs souverains perses. Or,

[1] Ernest Alfred Wallis Budge, *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, LTD, 1893), I, p. 52; II, p. 92; voir aussi I, p. 63; II, p. 113. C'est sous Khosrau II qu'est mis à mort le moine Guiwarguis à Séleucie-Ctésiphon en 615, Paul Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens* (Paris: Harrassowitz, 1888, 1895$^{2}$), p. 563-564 «Vie de Mar Guiwarguis»; Išo'sabran le sera cinq ans plus tard, en 620-621, Jean-Baptiste Chabot, «Histoire de Jésus-Sabran écrite par Jésus-Yahb d'Adiabène, publiée d'après le mss. syr. CLXI de la Bibliothèque Vaticane», in: *Nouvelles archives des missions scientifiques* 7 (1897), p. 485-585, ici p. 532.

[2] Sur ces questions, voir R. N. Frye, «Zoroastrian Incest», in: G. Gnoli, L. Lanciotti, (éd.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae dicata*, coll. «Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Serie Orientale Roma» 56/1 (Rome, 1985), p. 445-455; Clarisse Herrenschmidt, «Le xwêtôdas ou "mariage incestueux" en Iran ancien», *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, coll. «École des Hautes Études en Sciences Sociales» (Paris, 1994), p. 113-125.

**OCP 75 (2009) 119-131**

à regarder attentivement la documentation syro-orientale, on constate un processus graduel de mutation du roi barbare en un allié ou tout au moins en un souverain favorable aux chrétiens. On note en premier lieu une insistance sur la bonté, la générosité de monarques, parfois même présentés sous le jour de protecteurs de la communauté chrétienne; de là, quelques auteurs franchissent un pas en donnant de certains l'image de rois chrétiens. Cette étude se propose d'analyser ces élaborations hagiographiques transformant l'image de l'ennemi, du persécuteur, en explicitant les intentions présidant à cette christianisation du pouvoir.

*Premier aspect dans la transformation du roi barbare: le roi est un bon roi*

On a par exemple des formules laudatives voire emphatiques, qui restent classiques dans les documents officiels de l'Église syro-orientale pour présenter celui qui détient le pouvoir civil, et il s'agit la plupart du temps de stéréotypes consacrés. Ainsi dans les actes du synode de 544, Khosrau Ier apparaît-il comme «le miséricordieux et bienfaisant roi des rois»[3]; il est «notre maître adorable» (en 598), «maître pour l'éternité»[4]. En 605, lors de l'assemblée de Mar Grégoire, le préambule fait d'emblée référence à «celui qui est et sera conservé par le secours céleste, le puissant, le philanthrope, notre bon et aimable maître Khosrau [II], roi des rois»[5], «seigneur victorieux et miséricordieux»[6]. L'apologie du fils d'Hormizd est bien entendu opportuniste mais trahit aussi un réel souci d'allégeance de la part des autorités ecclésiales soucieuses d'intégration. La *Chronique de Séert* souligne maintes fois la prise de distance de ce roi à l'égard du corps des mowbeds, en même temps que sa libéralité à l'égard des chrétiens[7] — politique qu'expliquent ses relations privilégiées avec l'empereur Maurice au commencement de son règne, ainsi que l'influence de son entourage. Michel le Syrien évoque aussi des constructions d'églises dans tout l'empire:

> Le roi Khosrau honorait Maurice, empereur des Romains, comme un père, et celui-ci l'aimait comme un fils: aussi une grande paix et une parfaite tranquillité s'étendaient-elles sur tout le pays des Romains et des Perses. Le christia-

---

[3] Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* (Paris: Imprimerie nationale, 1902), p. 70; trad. p. 320.

[4] Chabot, *Synodicon orientale* (cit. n. 3), p. 207; trad. p. 470; p. 200; trad. p. 461.

[5] Chabot, *Synodicon orientale* (cit. n. 3), p. 207; trad. p. 471.

[6] *Ibid.*

[7] Addaï Scher, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II/2, coll. «PO» 13 (Paris, 1919), p. 525 [205].

nisme se développa et progressa dans toute la Perse: des églises furent bâties dans les villes et les campagnes, jusqu'aux confins de l'univers[8].

On peut dire que le même souci d'intégration qui se traduit par la commutation du persécuteur en allié présidait déjà à la présentation du roi Khosrau Ier Anoširwan chez les auteurs syro-orientaux. Michel Tardieu avait relevé combien l'image de Khosrau transmise par l'historiographie syriaque reste positive[9], rejoignant les présentations des sources moyen-perses: le *Karnamag*, dans un passage biographique, insiste sur la mansuétude du roi des rois: «Nous n'avons repoussé personne parce qu'elle était d'une autre religion ou d'un autre peuple»[10]. L'*Histoire nestorienne* signale qu'au début de son règne, «[Khosrau] avait de la sympathie pour les chrétiens et préférait leur religion à toutes les autres»[11]. Cette sympathie du monarque, sous le règne duquel on compte un certain nombre de martyrs comme Yazdpanah ou Grégoire Piramgušnasp, est par ailleurs expliquée dans la *Chronique* par les influences de Barṣauma, évêque de Qardu vers 554, qui lui aurait enseigné quelques rudiments de philosophie lors d'un séjour dans cette région, ainsi que de Paul le Perse[12]. Notons que chroniqueurs et historiens syro-occidentaux

---

[8] Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199* II (Paris: Leroux, 1901), p. 374; syr. IV, 1904, p. 387-388, Livre X, chapitre XXIV. «Khosrau demanda à Maurice de lui donner en mariage sa fille Maria. Elle partit accompagnée d'évêques et du peuple. Khosrau bâtit trois grandes églises [à Rumagan], et Anastase, patriarche d'Antioche, descendit les consacrer: l'une à la Mère de Dieu, l'autre aux apôtres, la troisième à Mar Serguis le martyr. Et la paix exista entre les empires», p. 372, syr. p 387, Livre X, chapitre XXIII. La portée du geste est limitée aux communautés chrétiennes chalcédoniennes et Syro-occidentales; mais cette intention politique n'a rien de polémique envers les syro-orientaux puisque Rumagan était un camp de prisonniers occidentaux. Cf. Christelle Jullien, *La minorité chrétienne "grecque" en terre d'Iran à l'époque sassanide*, in: Rika Gyselen (Ed.), *Chrétiens en terre d'Iran*, coll. «Studia Iranica. Cahier» 29 (Paris: Association pour l'Avancement des études iraniennes, 2006), p. 105-142. Sur la construction d'un couvent pour son épouse Širin richement doté par Khosrau, Budge, *The Book of Governors* (cit. n. 1), I, p 47; II, p. 80-82.

[9] Michel Tardieu, art. *Chrosroès*, in: Richard Goulet (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* 2. *De Babélyca d'Argos à Dyscolius* (1994), col. 309-318, ici col. 309.

[10] Cité par Mario Grignaschi, *Quelques specimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul*, in: *Journal asiatique* 254 (1966), p. 1-45, ici p. 28 (XIIe épisode du *Karnamag* p. 206 de l'édition consultée par l'auteur). Étude et traduction du Karnamag de Khosrau transmis dans les tağarib al-'umam wa-'awaqib al-himam de Miskawayh, Tardieu, art. *Chrosroès* (cit. n. 9), col. 312; cf. 310.

[11] Scher, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* (cit. n. 7), II/1, coll. «PO» 11, p. 147 [55]. Cf. Jean Maurice Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, coll. «CSCO» 31, Subsidia 36 (Louvain· Peeters, 1970), p. 95.

[12] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/1, coll. «PO» 11, p. 147 [55]. Cf. Tardieu, art. *Chrosroès* (cit. n. 9), col. 312. Pour Paul le Perse, voir les travaux de J. Teixidor.

le présentent également sous un jour favorable, contrairement à son fils Hormizd; ainsi le compilateur Michel le Syrien témoigne de l'estime pour ce roi «ayant lu tous les livres des philosophes, examiné toutes les religions» et qui «loua la doctrine des chrétiens»[13], ou encore Barhebraeus qui qualifie Khosrau Anoširwan de *mlk' ḥkym'*, «roi sage», en raison de sa curiosité à l'égard de la foi des chrétiens[14]. Le trait se trouve chez Jean d'Asie, contemporain de ce roi[15]. Les auteurs soulignent ainsi l'ouverture d'esprit du roi barbare mais aussi son intérêt aux questions doctrinales.

## Transformation du roi barbare par l'influence des saints

Au niveau littéraire, la valoristion de la vertu des saints, vecteurs puissants de protection par-delà même leur propre communauté, peut aussi contribuer à une transformation du roi barbare. Le jeu de récupération du pouvoir du saint explique en partie les affinités pro-chrétiennes d'un Khosrau II par exemple; on connaît sa dévotion envers saint Serge dont il dota magnifiquement le sanctuaire à Rešayna[16], même si cette bienveillance doit d'abord être interprétée comme un geste tactique à un moment où le roi de Perse en situation délicate avait besoin de donner des garanties à ses alliés arabes chrétiens[17]. Ce rapport aux saints s'ex-

---

[13] Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* (cit. n. 8), II, p. 339, syr. IV, 1904, p. 367, Livre X, chapitre XV.

[14] Jean-Baptiste Abbeloos, Thomas Joseph Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* III, (Louvain: Peeters, 1877), section II, col. 91-92.

[15] Il rapporte dans son *Histoire ecclésiastique* que Khosrau, versé toute sa vie dans la philosophie, avait réuni tous les livres de toutes les religions et reconnut la supériorité des écrits des chrétiens, Ernest Walter Brooks, *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae Pars Tertia*, coll. «CSCO» 105, Script. Syr. 54 (Louvain: Peeters, 1952), p. 316; *ibid*, coll. «CSCO» 106, Script. Syr. 55 (Louvain: Peeters, 1964), p. 240.

[16] Paul Peeters, *Les ex-voto de Khosrau Aparwez à Sergiopolis*, in: *Analecta Bollandiana* 65 (1947), p. 5-56. Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, coll. «The Transformation of the Classical Heritage» 28 (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999), p. 141. Cf. Anatole Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, in. REB 11 (1953), p. 88-105, ici p. 97, n. 5. Voir aussi les hypothèses de Gianroberto Scarcia, *Cosroe secondo, San Sergio e il Sade*, in: *Studi sull'Oriente cristiano. Miscellanea Elena Metreveli* 4/2, coll. «Accademia Angelica Costantiniana di lettere, arti e scienze» (Rome: Accademia Angelica Costantiniana, 2000), p. 171-227.

[17] Je renvoie à ce propos à la monographie d'E. Key Fowden sur saint Serge. Les tribus arabes qui traversaient la frontière constituaient en effet des éléments cruciaux pour la défense des intérêts perses, la tolérance de certains Sassanides envers des évangélisateurs comme Aḥudemmeh, qui édifia un sanctuaire au saint à 'Aynqnaya, se comprend dans cette perspective. C'était ainsi s'attirer les faveurs de ces tribus nomades en se montrant lui aussi dévôt de saint Serge. François Nau, *Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*, coll. «PO» 3 (Paris : Firmin-Didot, 1909), p. 27, p. 29-30 Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran* (cit.

prime également par la reconnaissance des charismes de certaines autorités ecclésiales révérées de leur vivant par les mages eux-mêmes. Tel est le cas, certainement exemplaire, pour Sabrišo' évêque de Lašom devenu patriarche en 596. L'*Histoire de Sabrišo'* rédigée par le moine Pierre, un contemporain et fervent admirateur de l'évêque, comporte des indications historiques permettant de saisir le rayonnement du personnage. Sa notoriété et sa sagesse attirent des foules à Lašom «comme au lieu de la Passion de Notre-Seigneur»[18]: sa ville épiscopale est une nouvelle Jérusalem, lieu de pèlerinage, de régénérescence. Le roi Hormizd IV lui-même, sous le règne duquel de nombreuses églises furent détruites, nourrissait pour l'ascète une grande considération. La *Chronique anonyme* avec l'*Histoire nestorienne* font état d'une véritable vénération de Khosrau II pour le saint vivant qui fait alors, en retour, figure de protecteur de la personne royale: Sabrišo' lui apparaît sur le champ de bataille, le salue en roi victorieux dans une vision, le conseille et apporte bénédiction à ses entreprises[19]. Khosrau impose partout sa présence, le contraignant à suivre ses armées malgré son grand âge. Le saint, par son aura charismatique, est celui qui offre des garanties de sécurité; mais il est aussi gardien et véritable προστάτης («celui qui préside», «qui commande», «qui patronne») de sa communauté, défenseur de ses avantages[20]. Le saint incarne finalement une sorte de contre-pouvoir et se recommander de son autorité induit une contrepartie pour s'attirer sa protection spéciale et ses faveurs.

---

n. 16), p. 141. En témoigne la reconstruction du sanctuaire par Khosrau lors des déprédations faites par les Syro-orientaux, signe de son intérêt à s'appuyer sur ces tribus chrétiennes, la foi étant perçue comme un moyen de pacification politique, p. 128, reprenant François Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, coll. «Cahiers de la Société asiatique» 1, (Paris: Imprimerie nationale, 1933), p. 13-15.

[18] Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha* (cit. n. 1), p. 301, l. 7-8, «Vie de Mar Sabrišo'». Sur les visiteurs qui n'hésitaient pas à faire un détour pour rencontrer Sabrišo', cf. Jean Maurice Fiey, *Assyrie chrétienne* III, coll. «Recherches. Série 3: Orient chrétien» XLII (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1968), p. 58, citant la Vie de Mar Sabrišo', p. 303: le chef d'armée de l'empereur Maurice, Narsès, fit partie de ces notabilités

[19] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/2, coll. «PO» 13, p. 481 [161]-482 [162]; p. 499 [179]-500 [180]. Cf. Ignazio Guidi, *Chronique anonyme. Chronica minora*, coll. «CSCO» 1, Script. Syr. 1, (Paris: Peeters, 1903), p. 16; *ibid.* coll. «CSCO» 2, Script. Syr. 2 (Paris. Peeters, 1903), trad. p. 15. Biographie par Martin Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišo' I. (596-604) und das Monchtum*, coll. «Europäische Hochschulschriften» Reihe 23, Band 302 (Frankfurt: Peter Lang, 1988).

[20] Son action, ancrée dans un "ici et maintenant", pourrait se comparer à celle d'un patron rural, cf. Peter Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), p. 82-101, ici p. 86-87; Christelle Jullien, Florence Jullien, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, coll. «Res Orientales» 15 (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 2002), p. 28-30.

### Transformation du roi barbare par manifestation du pouvoir divin

Et l'on pourrait dire que dans le processus hagiographique, la multiplication de guérisons ou d'exorcismes sur des membres de la famille royale par des moines ou des évêques syro-orientaux contribue à faire basculer l'autorité: en usant des pouvoirs divins qui leur ont été confiés, en manifestant ainsi la toute-puissance de Dieu, ces thaumaturges participent à la mutation du Perse en collaborateur. Citons la guérison de Kavad et de sa fille par l'évêque de Suse Buzaq, qui explique pour l'auteur de la *Chronique* l'instauration d'une période de paix pour les chrétiens[21]. Autre exemple pour le moins paradoxal que racontent les *Actes des martyrs perses*: un exorcisme réussi sur l'un des fils de Šapur II par le célèbre anachorète Mar Awgin[22]; le roi persécuteur est alors présenté pour les besoins du discours en un despote éclairé qui autorise par des édits l'implantation de monastères sur toute l'étendue de son empire!

## *Des rois médiateurs et "chrétiens"*

À cette image construite du roi ouvert répond comme en surenchère celle du souverain à la fois médiateur, garant de la survivance même de la minorité chrétienne, voire chrétien lui-même. Si pareille présentation reste, il est vrai, à décrypter, se devine en filigrane tout un processus d'intégration de l'ennemi rejeté ou conspué qui devient comme participant de la communauté syro-orientale.

### Le roi médiateur

Le roi est présenté comme un médiateur à son insu entre Dieu et le peuple chrétien, et c'est là nous semble-t-il un aspect central qui se dégage de la documentation; le souverain est un élu inspiré. Quelques exemples pour l'illustrer; d'abord deux curieux passages de l'*Histoire nestorienne* dans lesquels Dieu intervient directement par le médiat du songe. Le premier raconte comment le Sassanide assista un jour à une synaxe célébrée par un prêtre apostat qui avait embrassé le zoroastrisme par opportunisme. Au moment de la prière eucharistique, le roi voit le

---

[21] «Kavad honorait [le catholicos Šila] à cause de Buzaq, évêque de Suse, qui l'avait guéri, lui et sa fille, d'une maladie dont ils étaient atteints À son époque, les chrétiens jouirent de la paix; des églises furent bâties», Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/1, coll. «PO» 7, p. 136 [44]. Michel le Syrien a consigné la guérison de la mère de Khosrau I$^{er}$ par un moine de la région de Dara du nom de Moïse. En reconnaissance, elle décide de faire construire un couvent, Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* (cit. n. 8), II, p. 191.

[22] Paul Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* III (Paris, Leipzig: Harrassowitz, 1892), p. 464-471.

lieu rempli «d'anges, vêtus de robes brillantes comme le soleil et qui glorifiaient Dieu par leurs chants, et le prêtre resplendissant de langues de feu et vêtu d'une grande lumière. Khosrau, frappé de ce spectacle, remercia Dieu de la vision qu'Il lui avait accordée»[23]. Comme une autorité ecclésiastique, le roi émet lui-même la sentence condamnant ce prêtre.

On trouve déjà dans la notice XVII de cette même source la participation royale à l'œuvre divine par le médiat de la vision en songe, appliquée cette fois-ci au roi Kavad. Résolu d'abandonner Amid qu'il assiégeait sans succès dans le courant de l'année 502, Kavad reçoit en rêve la visite d'un mystérieux personnage qui l'encourage à donner l'assaut. Obéissant à l'injonction, le roi réussit à prendre la ville. Dans une église d'Amid, il reconnaît sur une image du Christ Celui qui lui était apparu, et, ajoute le texte, «il l'adora»[24].

Le chroniqueur montre par là comment ces rois visionnaires servent de garants à l'intégrité de l'Église: Khosrau fera crucifier le prêtre ni chrétien ni zoroastrien et, «de ce jour, honora les chrétiens et les aima davantage»[25]; à Amid, Kavad «fit épargner ceux qui s'étaient réfugiés dans les églises»[26].

Par le roi s'accomplit le dessein divin[27]. Les auteurs de ces descriptions reprennent un modèle proprement biblique, faisant du roi l'émissaire privilégié de la volonté divine dont il exécute le dessein en faveur de son peuple, présentation qui se retrouve aussi chez certains auteurs syro-occidentaux tel Jean d'Asie: les rois perses agissent conformément au dessein providentiel de Dieu[28]. À l'instar de David ou de Salomon qui, par leur onction, agissent en instruments du vouloir divin, pareillement, Dieu peut se servir de païens, prophète comme Balaam (au *Livre des Nombres*, XXII-XXIV), ou monarque comme l'Achéménide Cyrus, roi de Babylone, l'artisan du retour des exilés sur la Terre Promise. Il est remarquable qu'en préambule des réformes de Mar Abba, Khosrau I$^{er}$ soit désigné comme le «nouveau Cyrus» par lequel le Christ répand ses bienfaits sur l'Église[29]. Pareillement, son petit-fils homonyme est «l'instrument du

---

[23] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/2, coll. «PO» 13, p. 467 [147]-468 [148].

[24] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/1, coll. «PO» 7, p. 132 [40]; cf. p. 136 [44].

[25] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/2, coll. «PO» 13, p. 468 [148].

[26] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/1, coll. «PO» 7, p. 133 [41].

[27] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/2, coll. «PO» 13, p. 524 [204]-525 [205].

[28] Ernest Walter Brooks, *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints (I)*, coll. «PO» 19 (Paris: Firmin-Didot, 1926), p. 268 [614]-269 [615].

[29] Chabot, *Synodicon orientale* (cit. n. 3), p. 69-70; trad. p. 320. Antonio Panaino, *The Zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: their (distorted) Aetiology and some other Problems*, in: Christelle Jullien (Ed.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, coll «Studia Iranica. Cahier» 36 (Paris: Association pour l'Avancement des études iraniennes, 2008), p. 82.

grand soin providentiel de Notre Sauveur» à l'égard de la hiérarchie syro-orientale[30] puisqu'il prend en charge et oriente l'organisation de l'élection catholicosale en 605. Sept ans plus tard, la profession de foi insérée en ouverture du synode de 612 loue Khosrau pour son zèle à s'occuper non seulement de la vie corporelle, mais encore de «la vie spirituelle [de ses sujets]»[31]. Et pour les auteurs, le roi incarne cette expansion souhaitée de l'orthodoxie jusque sur la terre des Romains, incarne également les espoirs des autorités ecclésiastiques de voir instauré un «empire nouveau, étonnant par le nombre des pays et des villes», qu'il gouvernera en défenseur de leurs intérêts[32]. Cette terminologie trahit vraisemblablement une intention stratégique vitale car les chrétiens nestoriens, territorialement isolés — et c'est le grand reproche qui leur est fait par les auteurs syro-occidentaux[33] —, ne pouvaient qu'inscrire leur développement dans les limites de cet empire sassanide et vers les terres orientales non soumises aux influences byzantines. Il y a là indirectement souligné que le pouvoir politique peut servir de médiateur, de canal pour la cause nestorienne.

Ces constructions littéraires, qui tentent de donner du roi sassanide l'image du garant de la pérennité des communautés, manifestent une prise de conscience, celle de la nécessité de lier la cause des chrétiens syro-orientaux à cette dynastie, pour assurer notamment l'organisation matérielle de l'Église[34]. Un exemple particulièrement éloquent avec Šeroe (628). Soucieux de s'assurer une descendance après huit années de stérilité, Šeroe obtient de Babaï de Nisibe du *ḥenana*. Environ un an plus tard, la naissance de son fils Ardašir sera attribuée à l'absorption de cette pâte de reliques mêlée d'eau[35]. Ce geste constitue une prise de position au nom de Dieu en faveur d'un roi pourtant parricide afin que perdure sa lignée. Dans le discours hagiographique, la dimension thaumaturgique permet ici de s'allier le pouvoir.

---

[30] Chabot, *Synodicon orientale* (cit. n. 3), p. 207; trad. p. 471.

[31] Chabot, *Synodicon orientale* (cit. n 3), p. 563; trad. p. 581.

[32] Chabot, *Synodicon orientale* (cit. n. 3), p. 567; trad. p. 585.

[33] Jean d'Asie revient fréquemment sur ce thème à travers ses Vies des saints orientaux. Dans celle de l'évêque Siméon, il décrie «la mauvaise doctrine de Nestorius [qui] ne fleurit que dans le pays des Perses, alors que tous les peuples et toutes les langues l'abhorrent», Ernest Walter Brooks, *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints (I)*, coll. «PO» 17 (Paris. Firmin-Didot, 1923), p. 157 [157]. Cf. p. 153 [153]. Voir à ce sujet Florence Jullien, «Une question de controverse religieuse: la *Lettre* au catholicos nestorien Mar Denḥa Ier», *Colloque "Barhebraeus et la renaissance syriaque"*, Collège de France, 3 décembre 2007, in: *Parole de l'Orient* 33 (2008), p. 95-113.

[34] Michael G. Morony, *Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17 (1974), p. 113-135, p 118.

[35] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/2, coll. «PO» 13, p. 552 [232].

La conversion royale

Si la phraséologie protocolaire reconnaissant la bonté royale peut donc parfois servir l'intérêt des communautés chrétiennes au-delà du simple discours de convention, plus encore, des auteurs syriaques ont délibérément choisi de qualifier certains souverains de "chrétiens". Le modèle constantinien, image du roi chrétien par excellence, véhiculé par Eusèbe de Césarée dont l'œuvre historique servit de source d'inspiration à nombre de chroniqueurs[36], était-il sous-jacent à ces intentions d'écriture, expression d'un espoir en un gouvernement favorable à la communauté chrétienne en Iran?

Le même roi Šeroe apparaît dans le *Livre des supérieurs* ou dans la *Chronique anonyme* dite de Guidi comme un souverain modèle précisément en raison de son adhésion au christianisme: Šeroe, fils de la romaine Marie[37], est celui qui œuvre pour la justice en apportant une ère de paix pour les chrétiens[38]. L'auteur dit qu'«il professait en secret la foi chrétienne; il portait même à son cou une croix»[39]. Notons au passage que l'idée d'une conversion officielle ou secrète des souverains sassanides est un thème bien attesté chez les auteurs arméniens. Paul Goubert en avait rassemblé les principaux témoignages, ceux du Pseudo-Sébéos et de Jean VI catholicos concernant par exemple Khosrau I^er^ converti au christianisme et baptisé le jour de sa mort. Trois éléments sont récurrents chez ces auteurs: le baptême du roi, sa profession de foi trinitaire et son inhumation par les chrétiens[40]. La *Chronique ad annum 724* com-

[36] Sur cette diffusion et sur la traduction en syriaque de l'*Histoire ecclésiastique*, voir Rubens Duval, *La littérature syriaque* (Paris 1907, réimpr. Amsterdam: Philo Press, 1970), p. 188-191; Jean-Baptiste Chabot, *Littérature syrique* (Paris: Bloud & Gay, 1934), p. 148. Cf. Muriel Debié, «L'héritage de l'historiographie grecque», *L'historiographie syriaque*, coll. «Études syriaques» 6 (Paris: Geuthner, 2009), *à paraître*.

[37] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/2, coll. «PO» 13, p. 551 [231]; P. Goubert, au vu du silence de la *Chronique anonyme* sur l'origine impériale de Marie, serait enclin à ne pas la considérer comme la fille de Maurice. Paul Goubert, *Byzance avant l'islam* I: *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice* (Paris: A. et J. Picard éditeurs, 1951), p. 181.

[38] Budge, *The Book of Governors* (cit. n. 1), I, p. 70; II, p. 125.

[39] Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/2, coll. «PO» 13, p. 551 [231]. Cf. p. 555 [235] et la *Chronique anonyme*, Guidi, *Chronique anonyme* (cit n. 19), 1, p. 29; *ibid.*, 2, p. 25

[40] Paul Goubert, *Byzance avant l'islam* (cit. n. 37), I, p. 172-173. Concernant Khosrau II, les raisons politiques l'ayant conduit à demander la protection du souverain byzantin expliquent pour les Arméniens que le roi de Perse ait pu adopter les articles du concile de Chalcédoine, ainsi que nous le lisons chez Jean Mamigonien: «En ce temps-là, les Perses assassinèrent leur roi Hormizd, et son fils Khosrau ... se réfugia chez les Grecs. Ayant accepté le concile de Chalcédoine, il marcha contre les alliés perses avec l'armée que Maurice lui confia et retourna en maître dans son pays», *Histoire de Daron*, chapitre I, Victor Langlois, *Histoire d'Arménie* I (Paris: Firmin-Didot, 1867), p. 363. Goubert, *Byzance avant l'islam* (cit.

porte une expression singulière à propos de Yazdgird Ier «le roi bon et miséricordieux, chrétien et béni entre les rois» (*ṭb' wmrḥmn' yzdgr. krsṭyn' wbryk' dmlk'*) par lequel est dispensée la grâce[41]. L'auteur anonyme précise que cet éloge était unanime parmi le peuple chrétien[42]. Sans doute cherche-t-il d'abord à montrer par cette expression l'élection divine dont Yazdgird fait l'objet, en tant que dépositaire de l'autorité, dans la ligne de la pensée paulinienne et pétrinienne[43]. Selon d'autres traditions, Yazdgird aurait envisagé un temps de recevoir le baptême (Théophane s'en fait l'écho dans sa *Chronographie*). Une chronique arabe anonyme du IXe siècle, le *Nihayat al-irab fi aḫbar al-Furs wa'l-'Arab*, évoque aussi un baptême du premier dynaste sassanide, Ardašir Ier, par un apôtre du Christ dans un passage récemment étudié par A. M. Schilling[44].

---

n. 37), I, p. 173. Cette incise cherche surtout à montrer la parfaite entente du Sassanide avec l'empereur dont l'appui lui était précieux. Mais l'intérêt du roi à donner un équilibre politique à la Mésopotamie sous tutelle iranienne le conduira à s'appuyer sur les communautés syro-orthodoxes, majoritaires en sites urbains, dans les monastères et aussi parmi de nombreuses tribus arabes, et à mener des expulsions contre les moines chalcédoniens dans les régions frontalières. Ernest Walter Brooks, *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints (I)* (cit. n. 33), p. 269 [615]. Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* (cit. n. 8), II, p. 379-380, syr. IV, 1904, p. 390, Livre X, chapitre XXV. Cf. Bernard Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'Histoire de la Palestine au début du VIIe siècle* II. *Commentaire. Les moines de Jérusalem et l'invasion perse* (Paris: Editions du CNRS, 1992), p. 112-114; Jean-Baptiste Abbeloos, Thomas Joseph Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* I (cit. n. 14), col. 263-268; Florence Jullien, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, coll. «CSCO» 627, Subsidia 124 (Louvain: Peeters, 2008), p. 24-25. Voir aussi dans les *Acta sanctorum*: Lettre du pape Grégoire à Domitien évêque de Mélitène en Arménie et beau-frère de Maurice, dans laquelle il est fait allusion aux gestes de bienveillance du roi envers les chrétiens, *Acta sanctorum Januarii* I (Paris: Edition des Bollandistes, Palmé, 1863), p. 618-621. Sur les développements ultérieurs dans la littérature occidentale, cf. Anatole Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, in: REB 11 (1953), p. 88-105, ici p. 98, n. 2.

[41] Ernest Walter Brooks, *Chronicon ad annum 724 pertinens. Chronica minora* II, coll. «CSCO» 3, Script. Syr. 3 (Louvain: Peeters, 1904), p. 137; Jean-Baptiste Chabot, *Chronicon ad annum 724 pertinens*, coll. «CSCO» 4, Script. Syr. 4 (Louvain: Peeters, 1904), p. 107. Cette tradition est aussi brièvement signalée dans une note par Evangelios Venetis, *The Zoroastrian Priests and the Foreign Affairs of Sasanian Iran and the Later Roman Empire (5th Cent.)*, in: *Name-ye Iran-e Bastan / The International Journal for Iranian Studies* 3/1 (2003), p. 47-78, ici p. 53 n. 18

[42] tant chez les Anciens que chez les jeunes générations. Même écho de la tolérance du roi sassanide chez les auteurs byzantins, cf. Procope, *De Bello Persico* I, 2, 8.

[43] Rm XIII, 1-2; 1 Tm II, 1-2; 1 P II, 13 notamment. Même phraséologie retenue pour Khosrau II dans les actes des synodes de l'Église de Perse: le roi donne des ordres «conformes à sa divine volonté», Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon orientale* (cit. n. 3), trad p 462.

[44] Cet article remarquable met en évidence l'importance de la thématique de l'héritage des mages de Bethléem baptisés par saint Thomas, sous-jacente à ces présentations: les Sassanides apparaissent dans les narrations comme leurs descendants adhérant au christianisme en privé. Alexander Schilling, *L'apôtre du Christ, la conversion du roi Ardašir et*

On peut véritablement parler de «théologie politique»[45] dans ces présentations qui revisitent le roi païen voire ennemi.

Ainsi, l'hagiographie prend parfois revanche sur une autorité persécutrice. Plusieurs textes racontent ainsi la conversion et le martyre de princes ou de fils de grands notables mazdéens. Citons les *Actes de Gubarlaha et de Qazo* mettant en scène ceux qui apparaissent comme les propres enfants de Šapur II, convertis au christianisme par Dadoy, de la famille royale[46]; leur exécution est datée de 332. Pareilles conversions d'enfants royaux sont également narrées par les auteurs syro-occidentaux: ainsi l'histoire du missionnaire syro-orthodoxe Aḥudemmeh rapporte-t-elle la conversion, puis le baptême de l'un des fils de Khosrau I<sup>er</sup> dans le monastère d''Apamria où le prince était allé trouver le moine[47].

---

*celle de son vizir*, in: Christelle Jullien (Ed.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, coll. «Studia Iranica. Cahier» 36 (Paris: Association pour l'Avancement des études iraniennes, 2008), p. 89-111, ici p. 99-101. Il estime que l'histoire de la conversion d'Ardašir remonterait à une tradition chrétienne d'époque sassanide consignée dans le *Livre de la Caverne des trésors*. Il convient toutefois de remarquer que ce texte, très composite et fragmentaire quant aux noms des rois énoncés, ne comporte pas la mention d'Ardašir; l'auteur s'appuie sur le titre «roi des rois» pour identifier Hormizdad à Ardašir. On pourrait suggérer de lire en cette tradition rapportée par le *Nihayat* une réminiscence lointaine de la rencontre de l'apôtre Mar Mari, évangélisateur de la vallée du Tigre et de la Babylonie, avec le souverain de Séleucie, capitale de l'empire; sa conversion est détaillée aux paragraphes 17 à 24, Christelle Jullien, Florence Jullien, *Les Actes de Mar Mari*, coll. «CSCO» 602, Script. Syr. 234 (Louvain: Peeters, 2003), p. 28-35; *ibid.*, coll. «CSCO» 603, Script. Syr. 235 (Louvain: Peeters, 2003), p. 33-40.

45 L'expression est de Schilling, *L'apôtre du Christ* (cit. n. 44), p. 101.

46 Paul Bedjan, *Actes de Gubarlaha et Qazo*, in: *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* IV (Paris, Leipzig: Harrassowitz, 1894), p 141-163 (BHO 325). D'autres martyrs sont également présentés comme enfants de Šapur, en particulier les martyrs du Ṭur Brayn, cf. Georg Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, coll. «Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes» 7/3 (Leipzig, 1880, 1886²), p. 9-16. Cf. dans le synaxaire arabe jacobite, René Basset, *Le Synaxaire arabe Jacobite (rédaction copte)* I, coll. «PO» 1 (Paris. Firmin-Didot, 1904), p. 288 (patronymes restitués par Paul Peeters, *Bulletin des publications hagiographiques* 153, in: AB 24 (1905), p. 384-386, ici p. 385). Nous n'évoquerons pas ici le dossier de la fameuse lettre de Constantin à Šapur rapportée par Eusèbe, dans laquelle l'empereur félicite le roi des rois pour sa bienveillance à l'égard des chrétiens, *De Vita Constantini* IV, 9-13 (cf. Sozomène, *HE* II, 15; Théodoret de Cyr, *HE* I, 25; Gélase de Cyzique, *HE* III, 11, 1-11). D. de Decker a mis en évidence le caractère apocryphe des entêtes des chapitres de la *Vita*, montrant que ce document acéphale aurait été adressé au roitelet d'Arménie Tiridate (261-317) par Constantin, Daniel de Decker, *Le "Discours à l'assemblée des saints" attribué à Constantin et l'œuvre de Lactance*, in: Jacques Fontaine (Ed.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV<sup>e</sup> colloque d'études historiques et patristiques (Chantilly 21-23 sept. 1976)*, coll. «Théologie Historique» 48 (Paris: Beauchesne, 1978), p. 81-82. Daniel de Decker, *Sur le destinataire de la lettre au roi des Perses (Eusèbe de Césarée, Vit. Const., IV, 9-13) et la conversion de l'Arménie à la religion chrétienne*, in: *Persica* 8 (1979), p. 99-116.

47 Aḥudemmeh l'envoie par sécurité au pays des Romains. François Nau, *Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*, coll. «PO» 3 (Paris: Firmin-Didot, 1909), p. 33 [33]- 34 [34].

Cette tradition qui lie l'un des fils de Khosrau à la cause chrétienne se retrouve plus tardivement chez certains auteurs arabes et persans. Firdusi prétend ainsi qu'un prince de sang du nom d'Anošag-zad s'était converti au christianisme; selon le poète épique, il aurait même été enterré selon l'usage des chrétiens[48]. Or, dans sa rebellion contre son père, Anošag-zad fut soutenu par la communauté chrétienne du Beth-Huzaye[49]: celle-ci aurait-elle finalement nourri l'espoir de l'avènement d'un souverain chrétien? Cette présentation d'Anošag-zad traduit peut-être l'existence d'un courant prophétique au sein de la minorité chrétienne qui pouvait voir en ce prétendant l'incarnation de ses espérances. L'échec de cette tentative de prise de pouvoir conduit la communauté chrétienne à un revirement de raison: un texte syriaque contemporain, édité en 1895, la *Vie* du patriarche Mar Abba, montre comment les autorités ecclésiales furent contraintes de prendre parti pour le pouvoir oppresseur en la personne de Khosrau dans leur intérêt; il est clair que pour Mar Abba, le sort de sa communauté dépendait d'une pacification de ses coreligionnaires de Susiane et d'une soumission à l'autorité civile en place. Cet échec favorisa-t-il une christianisation *a posteriori* du personnage d'Anošag-zad chez les auteurs ultérieurs qui pourraient transmettre une tradition du milieu chrétien[50]?

Derrière ces procédés d'écriture et ces énoncés hagiographiques se découvre la déception d'une communauté soumise à discrimination, minoritaire et isolée, qui transpose son désir de voir le monde connu gagné à sa foi. Cette projection fut je pense stimulée par un événement majeur

---

[48] Édition de Jules Mohl, *Le livre des rois* VI (Paris, 1868, réimpr. Paris: Maisonneuve, 1976), p. 234-236, cité par Nicole Pigulevskaja, *Les villes de l'État iranien aux époques parthe et sassanide. Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, coll. «Documents et Recherches» 6 (Paris, La Haye: Mouton & Co, 1963), p 227. La *Chronique de Séert* fait mention d'une chrétienne épouse du roi; était-elle la mère du fils insurgé? Le contexte pourrait le laisser entendre puisque le récit de cette révolte suit immédiatement le paragraphe ayant trait à cette souveraine, Scher, *Chronique de Séert* (cit. n. 7), II/1, coll. «PO» 7, p. 162 [70]-163 [71]. L'ouvrage d'Alexander Schilling, *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sasaniden Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike*, coll. «CSCO» 621, Subsidia 120 (Louvain: Peeters, 2008) n'était pas encore publié lorsque j'ai présenté cette communication au X[e] *Symposium syriacum* (Grenade, Espagne, 22-25 septembre 2008); voir ici p. 138-140.

[49] Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha* (cit. n. 1), p. 264. Theodor Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der Arabischen Chronik des Tabari* (Leiden: Brill, 1879, réimpr. 1973), p. 467-474.

[50] On peut penser à l'apocalypse du Ps.-Méthode, du VII[e] siècle, qui, se faisant l'écho d'influences juives et iraniennes, annonce pour la fin des temps l'instauration d'un royaume chrétien et la venue d'un roi qui garantira contre les ennemis la paix des fidèles. Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Berkeley, Los Angeles: Dorothy. de F. Abrahamse, 1985), p. 13-17; p. 42-43.

de la vie de ces chrétientés syro-orientales: la conversion de No'man III, dernier roi lakhmide vassal des rois de Perse, en 593. Peut-être faut-il voir dans le baptême du roi païen par l'évêque Siméon de Ḥira[51] — victoire éclatante pour l'Église de Perse — l'un des motifs présidant à ces christianisations du pouvoir sassanide.

## Summary

During the Sassanid era the East Syrian community in the Iranian Empire undertakes a process of hagiographical eulogizing its rulers, extolling them as enlightened, open — even Christian — kings. Placing such writings in their historical context enables one to uncover the intentions underlying them, and the political interests of the Christian authorities they further.

C.N.R.S. "Mondes iranien et indien" Christelle Jullien
(UMR 7528)
27, rue Paul Bert
F-94204 Ivry-sur-Seine
France
jullien@ivry.cnrs.fr

[51] Cf. Florence Jullien, *La "triade" d'al-Ḥira*, in: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Daniel Dubois, Christelle Jullien, Florence Jullien (Eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, coll. «Bibliothèque de l'École des Hautes Études» 137 (Turnhout: Brepols, 2009), *à paraître*.

Kristine Ruffatto

# The Concept of Rest in the Greek *Acts of Thomas*

## 1. *Introduction*

Rest was a prevalent motif in early Jewish, Christian, and gnostic literature. The widespread use of the rest motif in the Hebrew Bible, the Pseudepigrapha, Philo, Gnosticism, and Christianity shows its importance as a theological and philosophical concept.[1] Rest proved to be a rich and multi-faceted metaphor, creatively employed to convey a wide range of meanings in various settings. The concept of rest came to express both present experience and future hope. Although references to rest are infrequent in the New Testament, by the second and third centuries, rest became an important metaphor in Christian writings.

The third century apocryphal *Acts of Thomas* (hereafter *Acts Thom.*) is heir to a rich theological tradition about rest. The forty-five references to rest (ἀνάπαυσις and its cognates) mark rest as a significant theme of the work. Although rest was a prominent motif in gnostic literature, to interpret the concept of rest in the *Acts Thom.* solely within the scope of Gnosticism is to fail to take into consideration the origins of the work in the Jewish Christian environment of East Syria.[2] Parallels with gnostic

---

[1] For a summary of the use of rest in the OT and NT, as well as the OT Pseudepigrapha, Qumran, Philo, rabbinic and patristic literature, see Jon Laansma, *"I Will Give You Rest". The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4* (WUNT 98: Reihe 2; 98; Tubingen: Mohr Siebeck, 1997). For the use of rest in the NT, especially Hebrews, and the gnostic *Gospel of Truth*, see Judith Hoch Wray, *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth: Early Christian Homiletics of Rest* (SBLDS 166: Atlanta: Scholars Press, 1997). For a complete analysis of the use of rest in the *Gospel of Truth*, see Jan Heldermann, "Die Anapausis im Evangelium Veritatis" (NHS 18; Leiden: E. J. Brill, 1984). On the concept of rest in Gnosticism, see Jacques E. Ménard, "Le Repos. Salut du Gnostique," *RevScRel* 51 (1977): 71-88, and Philipp Vielhauer, "ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums," *Apaphoreta. Festschrift für Ernst Haenschen, BZNW* 30 (1964): 281-99. For rest in the *Odes of Solomon*, see Majella Franzmann, "The Odes of Solomon, Man of Rest," *OCP* 51 (1985): 408-21.

[2] Although for years the *Acts Thom.* was labeled gnostic, more recent scholarship, particularly that of Bentley Layton, A.F.J. Klijn, and Han J. W. Drijvers, has convincingly refuted this. Klijn writes, "It appears that the Acts were written in a Jewish Christian environment This is proved in passages in which Jewish haggadic material was used (see c. 32, 40, and Hymn 1). The Acts show interest in Jewish terms like 'evil inclination' (c. 70) and customs like 'pure and impure food' (c. 94 gr.) Thus it is quite possible that many stories

**OCP 75 (2009) 133-155**

literature can rather be explained by a shared background of tradition out of which both Gnosticism and Syriac Christianity grew.[3] Most of the imagery and terminology associated with rest in the *Acts Thom.* is consistent with and dependent upon Jewish tradition, which the author/compiler[4] has re-interpreted from a Christian perspective and shaped according to the ascetical bent that was characteristic of Syriac Christianity.[5]

This paper provides an analysis of the use of ἀνάπαυσις and its cognates in the Greek *Acts Thom.*[6] Rest is a motif used to express Christ's di-

---

were taken from the Jewish environment in which these acts originated." Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary* (NovTSup 5, Leiden: E. J. Brill, 1962), 20. See also Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City, NY: Doubleday, 1987), 360, and Drijvers, "The Acts of Thomas," in *New Testament Apocrypha* 2 (ed. W. Schneemelcher; Louisville: Westminster/John Knox, 1991-1992), 322-411. The *Acts Thom.* originated in the Jewish Christian environment of East Syria, most likely in the bilingual crossroads city of Edessa On Edessa and early Syriac speaking Christianity, see Drijvers, *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity* (London: Variorum Reprints, 1984), 1-18.

[3] Indeed, James Charlesworth writes, "...the gnostics used and inherited many documents that were originally composed in Syriac and other Semitic languages." James H. Charlesworth, "Odes of Solomon," *The Old Testament Pseudepigrapha* 2 (ABRL; ed. J. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985), 726.

[4] The extant text of the *Acts of Thomas* is of a composite nature. Yves Tissot remarks that it is a reworked "recueil composite," "dont finalement plus personne n'est vraiment l'auteur." Tissot, "Les Actes de Thomas: exemple de recueil composite," *Les actes apocryphes des apôtres* (Christianisme et monde païen; ed. F. Bovon et al.; Geneva: Editions Labor et Fides, 1981). 223-32.

[5] On asceticism in Syriac Christianity, see Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (CSCO 184; Louvain: Sécretariat du Corpus SCO, 1958); Jean Gribomont, "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce," *Studia Monastica* 7 (1965): 7-24; Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (rev ed., Piscatawney, N.J.: Gorgias, 2004), 11-17, 154-58, 198, 202-203, 255-59, 262, 303-304.

[6] The Greek version of the *Acts Thom.* appears to represent an earlier tradition of the text, although Syriac is most likely the original language. See Drijvers, "The Acts of Thomas," *NTA* 2.323; A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary* (2nd ed.; NovTSup 108; Leiden: Brill, 2003), xv. The Greek text survives in 21 manuscripts and is generally considered the *texte de base* for translation; the extant Syriac version reveals efforts to revise the text to later standards of orthodoxy. See Klijn, *"The Acts of Thomas"* (1962), 1-17. The Greek text was published by M. Bonnet, *Acta Philippi et Acta Thomae, accedunt Acta Barnabae* (vol. 2 of R. A. Lipsius and M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2 vols.; Leipzig: 1903; repr. Darmstadt, 1959 and Hildesheim: Olms, 1990), 99-288. Also more recently, Matthias Lipinski, *Konkordanz zu den Thomasakten* (Athenäum Monografien 67; Frankfurt am Main: Athenäum, 1988). The Syriac version was published by W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, 2 vols. (London, 1871; repr. Amsterdam, 1959), II.146-298.

The Greek text is not uniformly attested. Some chapters (e.g. chs. 1-29) are found in 15 manuscripts, others in four or less. See Bonnet, xv-xviii, and Klijn (2003), 3. The relation between the Syriac and Greek texts is complicated and difficult to establish. Drijvers writes, "the various versions of the ATh were continually interpolated, revised, and reworked"; Drijvers, *NTA* 2.323. This article will use the Greek text of Bonnet, but with the versification

vinity and the present and future state of those who are in union with Christ. Numerous literary and thematic parallels in pre-Christian Jewish sources establish the roots of the *Acts Thom.*'s concept of rest in earlier Jewish rest tradition. The author has enriched the tradition by giving an ascetical aspect to the rest motif. Rest, achieved through the renunciation of bodily passions, is synonymous with salvation.

## 2. *Rest in Early Christian Writings*

The tradition of rest was continually developed and adapted to address varying theological and philosophical outlooks. Rest became an important motif in Jewish and Christian proclamation, becoming a significant soteriological and eschatological concept in many writings. From 100 C.E. onward, the concept of rest becomes increasingly widespread in Christian literature. By the second and third centuries, rest is a recurrent and developed theological metaphor, used in the *Epistle of Barnabas*, II Clement, Irenaeus, Origen, and Clement of Alexandria, as well as in the NT Apocrypha.[7]

In the literature of early Syriac Christianity, rest emerges as a prominent theme. The *Odes of Solomon*, dating from early or mid-second century C.E., refers to rest so frequently that rest can be considered a major theme of the work.[8] The motif of rest is prevalent in the *Acts of Thomas* (early 3rd cent. C.E.), Aphrahat's *Demonstrations* (337-345 C.E.), and the *Liber Graduum* (mid-4th to early 5th cent.), as well as in the writings of the Macarian Homilist (flourished from 370/380 to 420/430 C.E.).

Given the rich and varied history of the use of the rest motif in early Christian and pre-Christian Jewish sources, we can assume a variety of influences behind the use of this motif in the *Acts Thom.*

---

of Lipinski. References will be made to the Syriac where appropriate. The English translation used in this article is that of Drijvers, "The Acts of Thomas," *NTA* 2.322-411.

[7] For the use of rest in these writings, see Laansma, 129-145.

[8] Most scholars agree on a date between 100 and 150 C.E.; see Michael Lattke, "Dating the *Odes of Solomon*," *Antichthon* 27 (1993): 45-59; *idem*, *Oden Salomos* (Freiburg im Breisgau; New York: Herder, c1995); *idem*, "The Odes of Solomon: Discoveries, Editions, and the Problem of Dating," in *Ancient History in a Modern University* (Vol. 2; Sydney: Macquarie University, Ancient History and Documentary Research Center; Grand Rapids: Eerdmans, 1998): 61-70. Drijvers, however, contends that the Odes can be dated as late as the third century; see H. J. W. Drijvers, "Early Forms of Antiochene Christianity," in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* (OLA 18; Leuven: Orientaliste, 1985), 100.

## 3. *Rest in the* Acts of Thomas

Rest is an important and recurring motif in the *Acts Thom.* The noun ἀνάπαυσις occurs twenty-two times, and forms of the verb ἀναπαύω (including ἐπαναπαύομαι) occur twenty-three times. (The related verb καταπαύω occurs only once; κατάπαυσις is not used at all). Rest takes on a variety of meanings in the *Acts Thom.* Since rest is described in numerous ways, an exact definition for this expansive concept is difficult.

We will discuss the meaning and use of ἀνάπαυσις and ἀναπαύω separately.

### 3.1 Ἀνάπαυσις in the *Acts of Thomas*

The literal meaning of ἀνάπαυσις is physical rest or refreshment. Ἀνάπαυσις is used only once in this way in the Greek *Acts Thom.* (although as a verb it does occasionally take this meaning; see below). When employed with reference to Christ, ἀνάπαυσις is used as a title for the Lord, establishing rest as an attribute of the Lord. With reference to humans, rest is used metaphorically as a state of Christians. Ἀνάπαυσις is presented as a benefit of Christ, a present spiritual state of being in union with the Lord. The state of ἀνάπαυσις comes through knowledge imparted by Christ and the apostle Judas Thomas, and through a life that is characterized by holiness (ἁγιωσύνη) and meekness (πρᾳότης). In the *Acts Thom.*, rest has an ascetical aspect: it is the union with Christ that is achieved through abstinence from bodily passions, in particular through the rejection of sexual relations. Rest is linked to the concept of spiritual marriage. There is also an eschatological rest that awaits the faithful. Ἀνάπαυσις is thus both a present possibility and a future, eternal state. It is characterized by peace, tranquility, and joy, and is synonymous with salvation. In one curious passage, ἀνάπαυσις is invoked by Judas Thomas and appears to refer to exorcistic water and the Holy Spirit. There is also one instance in which ἀνάπαυσις is associated with God's dwelling place beyond the planets.

I. Ἀνάπαυσις as physical rest, refreshment, or repose (literal)

120:4 "... all the services and refreshments (ἀναπαύσεις) thou hast rendered me from childhood..."

II. Ἀνάπαυσις as a title for Christ, hence attribute of Christ

A. "Refuge and Rest": καταφυγὴ καὶ ἀνάπαυσις

10:2 "My Lord and my God ... refuge and rest of the oppressed, the hope of the poor and redeemer of the captives (Syr: "the will and the rest [*nyāḥa*] of your Father, in whom you are concealed in glory")

60:9 "O God Jesus Christ, Son of the living God, redeemer and help, refuge and rest of all who labor in their work, giver of healing..."

B. "Relief and Rest": ἄνεσις καὶ ἀνάπαυσις

19:14 "For he is the nourisher of the orphans and supporter of the widows, and to all that are afflicted he is relief and rest."

C. "Hidden Rest": ἀπόκρυφε ἀνάπαυσις

39:13 "O Jesus Christ... O peace and quiet, O hidden rest"

D. "The Rest" which gives the "rest" of living/exorcistic water

52:8 "Come, waters from the living waters ... rest that was sent to us from the Rest" (ἡ ἀνάπαυσις ἡ ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν)

III. Ἀνάπαυσις as a present state of Christians (metaphorical)

A. Ἀνάπαυσις as a benefit of Christ, the present state of being in union with Christ

35:2 "... and in his rest shalt thou rest, and thou shalt be in his joy"
36:12 "and if we speak of this rest which is temporal..."
37:7 "Believe rather in our Lord Jesus Christ ... and he shall be for you a spring gushing forth ... and rest for your souls, and also a physician for your bodies"
50:10 "Come, thou that art manifest in thy deeds and dost furnish joy and rest for all that are joined with thee"
107:5 "May I therefore receive the blessings of the humble and the rest of the weary"
119:6 "His compassionate rest will not forsake thee"
156:22 "Be thou their physician in a land of sickness; be thou their rest in a land of the weary"

B. Ἀνάπαυσις as benefit of Christ through resurrection

80:16 "Glory to thy resurrection from the dead, for through it rising and rest come to our souls"

C. Ἀνάπαυσις as benefit through Judas Thomas

16:9 "Now I, too, have found rest here!"

D. Ἀνάπαυσις as benefit through holiness/purity (ἐν ἁγιωσύνῃ [Gk], ἐν ἁγνείᾳ/*qaddishuta* [Syr]) (ascetical aspect)

85:13 "It (holiness/purity) does nothing unseemly, and gives life and rest and joy"

E. Ἀνάπαυσις as benefit through meekness (ἡ πρᾳότης) (ascetical aspect)

86:5 "Meekness is a good yoke... Meekness is peace and joy and exultation of rest."

IV. Ἀνάπαυσις as present *and* eternal benefit of Christ, future/eschatological state

34:6 "Thou shalt make many live, and they shall be in rest in eternal light as children of God." through hunger and thirst for the Lord's sake:

94:19 "... because for you is rest preserved and from now on your souls rejoice"

148[9] "the laborious toil that leads to rest"

V. Ἀνάπαυσις as exorcistic water/the Holy Spirit

52:8 "Come, waters from the living waters ... rest that was sent to us from the Rest" (ἡ ἀνάπαυσις ἡ ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν)

VI. Ἀνάπαυσις associated with God's dwelling place (locative use)

27:13 "Come, mother of the seven houses, whose rest is in the eighth house"

### 3.2 Rest as Title for Christ

Early Syriac literature contains rich, symbolic titles for Christ.[10] In the *Acts Thom.*, "rest" is a title applied to Christ. In biblical literature, God or Christ is never given the title of "rest." In Matt 11:28-30 and Heb 3-4, Christ is the *giver* of rest, but Christ is not called rest. In gnostic literature, rest is used as a name of God (e.g. *Gos. Truth* 24:13-20: "... so that through the mercies of the Father, the aeons might know him and cease laboring in search of the Father, resting there in him, knowing that he is Rest."[11]) But the idea of God as rest is not limited to Gnosticism. According to the *Gospel of the Hebrews*, an early Jewish Christian work cited by Jerome in his *Commentary on Isaiah* (IV), the Holy Spirit rests on Jesus at his baptism and says, "My Son, in all the prophets was I waiting for thee that thou shouldest come and I might rest in thee. *For thou art my rest*; thou art my first-begotten Son that reignest forever."[12] There is also a reference to God as the rest (ἀνάπαυσις) of the souls of the righteous in *4 Bar* 5:32 (between 70 and 130 C.E.). The author of the *Acts Thom.* shows familiarity with the Jewish tradition of God as rest. In the *Acts Thom.*, this title for God is applied to Christ. It is a statement of Christ's divinity.

---

[9] Bonnet, p. 256 l. 4 (not in Lipinski).

[10] Robert Murray sees Mesopotamian roots behind these symbolic titles, noting a striking continuity of feeling between prayers in the *Acts Thom.* and some ancient Sumerian litanies. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 160-61.

[11] Cited in Ménard, 77, in French. English translation mine.

[12] Philipp Vielhauer and Georg Strecker, "The Gospel of the Hebrews," in *NTA* 1.177. Vielhauer and Strecker see gnostic influence behind this passage, 174.

The title of "rest" for Christ makes it clear that rest is seen as an attribute of Christ. Christ, like God in the OT, is the giver of rest, but Christ is also rest itself. Rest is a part of his essence. Rest is an attribute of Christ, just as it is an attribute of God. Rest was considered a divine attribute of the Savior in gnostic writings: God as rest is contrasted with the fallen world, which is characterized by unrest/movement.[13] Scholars have seen gnostic influence behind the idea of rest as an attribute of Christ in the *Acts Thom*. But it is not necessary to posit Gnosticism as the origin of this idea, since Philo also understands rest as a divine attribute. In *On the Cherubim*, Philo writes, "And therefore Moses often in his laws calls the Sabbath, which means 'rest' (ἀνάπαυσις), God's sabbath... For in all truth there is but one thing in the universe which rests (ἀναπαυόμενον), that is God" (87); and, "... (God is) a being that is free from weakness, even though he be making all things, will cease not to all eternity to be at rest (ἀναπαυόμενον), and thus rest belongs in the fullest sense to God and to him alone" (90)."[14] Here Philo is attributing rest to God's essence because of the Sabbath, and because God is able both to rest and to continue acts of creation at the same time: this is evidence of God's transcendence.[15] Philo is admittedly temporally and geographically removed from the author/compiler of the *Acts Thom.*, writing in the third century in Edessa, but Philo may represent a Jewish interpretation with which the author was familiar. The author is making a point of declaring that rest, an attribute of God, is an attribute of Christ as well: as the Father is, so is the Son. Christ is transcendent and divine.

The combination of Christ's attributes of "refuge and rest" (καταφυγὴ καὶ ἀνάπαυσις) and "relief and rest" (ἄνεσις καὶ ἀνάπαυσις) reveal probable Jewish origins. In the OT, God is the refuge (חסות) of his people (2 Sam 22:23, Ps 2:12, 46:1; Prov 30:5, Jer 16:19). Refuge is specifically associated with Zion in Isa 14:32: "The Lord has founded Zion, and the needy among his people will *find refuge* (חסה) in her."[16] Zion is, of course, the resting place (מנוחה) of God (Ps 132:14, 95:11; cf. 2 Sam 7); this מנוחה is also the source of refuge (חסות) for the people. The ideas of refuge and rest are linked in OT rest tradition: God is the provider of both. The author of the *Acts of Thomas* attributes refuge and rest to Christ, seemingly as evidence of his divinity. (Indeed, καταφυγή is, along

[13] Ménard, p. 77.

[14] *Cher.* 87; 90. English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, *Philo*, vol. II. (Loeb; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1929; repr. 1958), 60-63.

[15] Philo's understanding here is influenced by Platonic metaphysics. See Laansma, 118, and Wray, 16-17.

[16] All biblical citations are from the NRSV.

with ἀνάπαυσις, an important theme in the *Acts Thom.*: καταφυγή is used in chs. 27, 46, 48, 60, 67, 88, 98, 102, 136, and 156.) The idea of God as refuge is also found in *Pss. Sol.* 5:1 (mid-1st cent. B.C.E.).

In the OT, the rest provided by God is presented as relief from pain, weariness, affliction, oppression, and turmoil (e.g. Isa 14:3; Jer 31:2,25; cf. Jer 45:3). The notions of relief and rest are combined in Pseudepigraphic writings. In *4 Ezra* 10:24, the two words are expressly linked as gifts from God: "Therefore shake off your great sadness and lay aside your many sorrows, so that the Mighty One may be merciful to you again, and the Most High may give you rest, (a relief) from your troubles."[17] Although the word "relief" is not used, *4 Ezra* 7 presents the reign of the Messiah as one of relief for the righteous, for whom rest (*requies*) and delight wait (7:38).

Christ is called "hidden rest" (ἀπόκρυφε ἀνάπαυσις) in 39:13. In ch. 53, Judas Thomas says to Jesus, "... thou who are not seen with our bodily eyes, but art never hidden at all from those of our soul (lit. 'eyes of the soul'), and in thy form indeed art hidden, but in thy works are manifest to us; and by thy many works we have come to know thee, as we are able..." The idea here is that Christ's true form cannot be seen by the human: Christ manifests himself in his action or is seen by the soul through faith. Perhaps by calling Christ "hidden rest," the author is merely saying that Christ, like God, is rest, and that in his natural form, Christ, like God, is invisible.[18] The author is combining these two divine attributes in one title. Elsewhere Christ is both the "hidden mystery" (47) and the revealer of hidden mysteries (10).

### 3.3 Rest as Present State of Christians

The *Acts Thom.* presents rest as a spiritual, eternal existence that comes from union with Christ and the ascetic life of holiness (i.e. abstinence) and meekness. The life of rest, with its concomitant characteristics of peace and joy, is contrasted with the shameful and sinful sexual life of the body.[19] Rest is thus the state of being that is achieved through

---

[17] Translation in Michael E. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia; ed. F. M. Cross; Minneapolis: Fortress, 1990), 317. "Relief" is added in the Latin text. All translations of *4 Ezra* in this paper are from Stone.

[18] The NT has several references to knowing Christ through the heart, or the eyes of the heart: Eph 1:18; 2 Cor 4:6; 2 Pet 1:10. Cf. Ps 19:8.

[19] Ἀνάπαυσις is linked with joy and/or peace in numerous passages, including:

35.2 "and in his rest shalt thou rest, and thou shalt be in his joy"

50.10 "Come thou that art manifest in thy deeds and dost furnish joy and rest for all that are joined with thee"

85.13 "(Temperance) does nothing unseemly, and gives life and rest and joy"

encratism, the renunciation of bodily passions, sexuality in particular. One comes to rest through knowledge, given by Christ and the apostle Judas Thomas. The apostle preaches, "If thou art freed from those things of which thou hast received knowledge, as thou hast said, and dost know who it is that has wrought this in thee, and dost learn and become a hearer of him whom now in thy fervent love thou seekest, thou shalt both see him and be with him for ever, and *in his rest shalt thou rest* (ἐν τῇ ἀναπαύσει αὐτοῦ ἀναπαήσῃ" (35:10). Christ and Judas Thomas preach the truth of ἁγιωσύνη (holiness, referring to the life of ascetic piety, especially sexual abstinence), which is rest and salvation, a return to the asexual immortality of paradise. Rest is thus linked to the concept of spiritual marriage. Judas Thomas preaches that rest comes to those who have chosen a heavenly marriage with Christ as bridegroom, renouncing sexuality ("this filthy intercourse": 12:1) in order to enter the bridal chamber of immortality and light. This emphasis on the ascetic aspect of rest is consistent with the encratite tendencies of early Syriac Christianity.[20]

Rest is both a present and eternal state in the *Acts Thom*. It is the present possibility of holy and asexual life, but it is also the promised future state of paradise (34:6, 94:19). The notion of rest is an after-death reward for the righteous is one that is found in Second Temple Judaism. The idea is already present in the Wisdom of Solomon: "But the righteous, though they die early, will be at rest (4:7)." Rest is generally understood as an eschatological state in the Pseudepigrapha (cf. especially *T. Dan* 5:10-13 and *4 Ezra* 7:22-44, in which rest is linked with paradise). In *4 Ezra* 7:36, the notion of end-time rest in paradise is contrasted with the torments of punishment in hell: "Then the pit of torment shall appear, and opposite it shall be the place of rest (*requietionis*) " (cf. 8:52). Rest as a future reward is clear in *1 En.* 53:7: "... and the righteous will rest from the oppression of the sinners."[21] The idea is further developed in *1 En.* 38:2-39:4 (cf. *2 Enoch* 42). In *Joseph of Asenath*, a Jewish work from the 1st or 2nd century C.E., Asenath's place of rest (τὸν τόπον τῆς καταπαύσεως) is in the highest heaven (22:13). Concerning Asenath, Joseph prays, "... and let her enter your rest which you have prepared for your chosen ones" (8:11: here the noun is κατάπαυσις rather than ἀνάπαυσις).[22] In rabbinic literature, midrashim on Pss 92

86:5 "Meekness is peace and joy and exultation of rest"

94:19 "...because for you is rest preserved and from now on your souls rejoice"

[20] For more on the ascetic nature of the *Acts Thom.*, see Vööbus, 70-78.

[21] All translations of *1 Enoch* are from George W. E. Nickelsburg and James C. VanderKam, *1 Enoch: A New Translation* (Minneapolis: Fortress, 2004).

[22] Translation by C. Burchard, "Joseph and Asenath," in *OTP* 2.213.

and 95 combine the idea of Sabbath rest with the messianic world-to-come, another Jewish instance of eschatological understanding of the rest tradition.[23] The idea of eschatological rest comes primarily from Ps 95:11: "... they shall not enter my rest." In presenting rest as a promised future state, the author of the *Acts Thom.* is entirely consistent with Second Temple rest tradition.

Rest and rising (ἔγερσις καὶ ἀνάπαυσις) are linked in 80:16: "Glory to thy resurrection from the dead, for through it rising and rest come to our souls." Bonnet suggests that ἀνάπαυσις here should perhaps be ἀνάστασις.[24] This would accord with the Syriac. But the combination of rest and rising does have Jewish antecedents. In the Qumran literature, the "Son of God Fragment" (4Q246) combines reigning, rising, and rest:

> He will be called son of God, and they will call him son of the Most High. Like the sparks that you saw, so will their kingdom be; they will *rule* (ימלכון) several year[s] over the earth.... Until the people of God *arises* (יקום) and makes everyone *rest* (יניח) from the sword. (4Q246 II 1-2, 4)[25]

The rising of *Acts Thom.* 80:16 seems to refer to an eschatological rising of the soul but not of the body. In a similar passage in the *Odes of Solomon*, another product of Syriac Christianity, rest and rising are combined in a verse that refers to an ascent into heaven: "I rested (Syr: ܐܬܬܢܝܚܬ) on the Spirit of the Lord, and she raised me up to heaven (Syr: ܠܡܪܘܡܐ) (Ode 36:1)."[26] According to Charlesworth, this refers to the ascent of the believer into the heavenly realm (cf. Ode 21:6: "And I was lifted up in the light"); this notion is based on the OT idea that the universe is separated into two worlds, the world above (heaven) and the world below (earth).[27] In the Odes, the believer, having rested (on the Spirit), is raised to the world above. Perhaps a similar experience is meant by the "rising and rest" in *Acts Thom.* 80:16.[28] Has the author christianized the ascent tradition of Jewish apocalyptic mysticism,

---

[23] *MidrPss* 92 and *MidrPss* 95.

[24] Bonnet, 196 (apparatus).

[25] All translations of Qumran literature are by Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; Leiden: Brill, 1998) Cf. similar linking of rising, rest, and reigning in the *Apoc. Elijah* 4: 27, 29.

[26] Translation in J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon: The Syriac Texts* (SBLTT 13, Pseudepigrapha Series 7; Missoula: Scholars Press, 1977), 126. All further citations of the Odes are also from Charlesworth.

[27] James H. Charlesworth, *Critical Reflections on the Odes of Solomon* 1 (JSPSup 22; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 207.

[28] Cf. the similar idea in *1En* 39:3-4, where the visionary is carried up from the earth to the ends of the heavens and sees the resting places of the angels.

attaching rest/salvation to ascent/rising? It is an intriguing possibility. In the doxology of ch. 80, Judas Thomas does, in fact, praise Christ's "ascent to the heavens, for through it thou hast shown us the ascent to the height." Ascent *is* available to the faithful. Is this ascent a present possibility, as rest is a present possibility? Or is this rising/ascent only an after-death, end-time experience? In the *Acts Thom.*, this is not entirely clear. But the *Hymn of the Pearl*, which was incorporated into the work, does acknowledge the possibility of heavenly ascent to God's court (113:101-105).

In 52:8 there is a curious reference to living waters as "rest that was sent from the Rest" (ἡ ἀνάπαυσις ἡ ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν). A youth has murdered a young woman, and consequently when he goes to take the eucharist, his hands wither. Judas Thomas orders "waters from the living waters" and a basin, and speaks an epiclesis over the water: "Come, waters from the living waters ... rest that was sent from the Rest..." The young man washes in the water and his hands are restored. This epiclesis was often seen as a gnostic baptismal formula. The young man, however, has already been baptized by Judas Thomas (51). The passage seems to refer rather to a kind of exorcism: the waters are exorcistic waters, and the epiclesis is calling forth the power of God and the Holy Spirit, to cleanse and to seal.[29] There is a parallelism evident here:

| | |
|---|---|
| Come, waters | from the living waters |
| the *existent* | from the *existent* and sent to us |
| *rest* that was sent to us | from the *Rest* |
| *power* of salvation that cometh | from that *power* which conquers all things... |
| Come, and dwell in these waters | |

The structure may reveal the author's meaning. The phrases in the second column appear to refer to Christ; he is the Rest, the one sent by God, the one who is alive, who is powerful; he is living water.[30] The first

[29] This is the opinion of André-Jean Festugière and A. F. J. Klijn: Festugière, *Les Actes Apocryphes de Jean et de Thomas: Traduction Française et Notes Critiques* (Cahiers d'Orientalisme 6; Geneva: Patrick Cramer, 1983), 71, and Klijn, *The Acts of Thomas* (1962), 247. Cf. the similar epiclesis of the Holy Spirit, with a reference to rest, over the eucharist in ch. 27: "Come, hidden Mother; Come, thou that art manifest in thy deeds and dost furnish joy and *rest* for all that are joined with thee. ."

[30] Christ as water may be a reference to Christ as Wisdom. Cf. Sir 24:21: "Those who eat of me will hunger for more, and those who drink of me will thirst for more." Cf. also Prov 13:14; Isa 55:1. However, in John 4:10-14, "living water" seems to refer to the revelation and the Holy Spirit that Jesus gives: Raymond Brown, *The Gospel According to John* 1 (AB 29, New York: Doubleday, 1966), 178-79. Michael LaFargue compares Christ in the *Acts of Thomas* to Wisdom. LaFargue, *Language and Gnosis: The Opening Scenes of the Acts of Thomas* (HDR 18; Philadelphia· Fortress, 1985), 170.

column must thus refer to the Holy Spirit, also existing, sent (by Christ), giving power for salvation. We have here an example of "like from like": waters from living waters, rest from Rest, and so on. If the parallel structure is taken seriously, the exorcistic waters then refer as well to the Holy Spirit. Indeed, it is the Holy Spirit that is invoked here and in chs. 27 and 50.[31] In the epiclesis of 52:8, ἀνάπαυσις is apparently interchangeable with Holy Spirit/exorcistic water/power for salvation.[32] It is as though the concept was so expansive that the author was not content to limit himself to one image.[33]

The linking of rest, spirit, and water has a parallel in *T. Levi* 18:7: "And the glory of the Most High shall burst forth upon him. And the spirit of understanding and sanctification shall rest upon him in the water."[34] A similar linking of rest and living waters is found in *Odes of Solomon* 30:1-2, 7:

> Fill for yourselves water from the living fountain of the Lord,
> Because it has been opened for you.
> And come all you thirsty and take a drink,
> And *rest* beside the fountain of the Lord.
> Blessed are they who have drunk from it,
> And have *rested* by it.

In the epiclesis of ch. 27 of the *Acts Thom.*, the Holy Spirit is invoked by Judas Thomas:

---

[31] On the spirit-epicleses in these chapters, see Caroline Johnson, "Ritual Epicleses in the Greek *Acts of Thomas*," *The Apocyphal Acts of the Apostles* (Harvard Divinity School Studies; Ed. F. Bovon, A. G. Brock, and C. Matthews; Cambridge: Harvard University Press, 1999), 171-204.

[32] This idea is not unique to the *Acts Thom*. The association of rest with the Holy Spirit is found in other Syriac as well as Armenian literature. See Gabriele Winkler, "Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Rufe in Mt 11,27-29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse sur Geist-Christologie in Syrischen und Armenischen Quellen, " *Mus* 96 (1983): 268-326; repr. in *Studies in Early Christian Liturgy and Its Context* (Variorum Collected Studies Series: CS593; Brookfield, Vt.: Ashgate Variorum, 1997), 267-326. The OT associates water with the Spirit in Ezek 35:25-26 and Isa 44:3; cf. Jub 1:23-25. The idea is also present in Qumran literature: God will cleanse the human "with a spirit of holiness from every wicked deeds. He will sprinkle over him the spirit of truth like lustral water (in order to cleanse him) from all the abhorrences of deceit and (from) the defileness of the unclean spirit. ." (1QS IV 19-21).

[33] Syriac Christian writings often use metaphors and images which evoke multifaceted meanings. Susan Ashbrook Harvey writes that such rich and expansive images become "verbal icons" for the reader. Harvey, "Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition," *SVTQ* 37 (1993): 113-14.

[34] Translation by H. C. Kee in *OTP* 1.775-828, as are all further citations from the Testaments of the Twelve Patriarchs.

Come, fellowship of the male;
Come, thou (fem.) that dost reveal the hidden mysteries;
Come, mother of the seven houses, that thy *rest* may be in the eighth house...

This appears to be a mixing of the Holy Spirit, rest, and wisdom. Wisdom and rest are linked in the wisdom tradition (e.g. Sir 6:18-37, 51:25-26). Here the Holy Spirit is called "mother of the seven houses," a reference to Wisdom (Prov 9:1: "Wisdom has built her house, she has hewn her seven pillars.").[35] The seven houses may be the seven pillars on which the earth was founded (Job 9:6; 26.11; Ps 75:3), or the seven planets. In the epiclesis of 27:13, the Holy Spirit's rest is beyond the seven houses and in the eighth house. Klijn notes that "the eighth house is the place above the planets, where God is living."[36] Festugière agrees: "Le septième *elthe* se réfère à l'ascension, à travers les sept planètes, jusqu'à l'Ogdoade où se trouve l'*anapausis*."[37] Perhaps we have here another attempt by the author to attach the notion of rest to ascent/rising (see above, section 3.3). The idea seems to be that when the Holy Spirit/Wisdom descends (in the epiclesis), her rest ascends to God's heavenly dwelling, where ἀνάπαυσις reigns. Rest is associated with a definite locality, the place where God dwells. In the *Acts of Thomas*, this may be a reference to paradise. This would be consistent with *2 En.* 8:3, which presents paradise as the place where God rests and to which Enoch ascends.[38] Although the influence of Gnosticism may be posited in the epiclesis of ch. 27,[39] rest (ἀνάπαυσις/מנוחה) as God's dwelling place is a concept already well established in Jewish rest tradition.

## 4. Ἀναπαύω *in the* Acts Thom.

The verb ἀναπαύω (and cognates ἐπαναπαύομαι and καταπαύω) is used to convey a wide range of meanings in the *Acts Thom.* It can refer to the

[35] So Drijvers, "The Acts of Thomas," 334. In the Manual of Discipline, the spirit of truth and holiness is associated with wisdom· "He will sprinkle over him the spirit of truth like lustral water (in order to cleanse him)...in order to instruct the upright ones with knowledge of the Most High and to make understand the wisdom of the sons of heaven to those of perfect behaviour" (1QS IV 21-22).

[36] Klijn, *The Acts of Thomas* (2003), 82 Cf. Clement of Alexandria, *Stromateis* 7.57.1

[37] Festugière, 57.

[38] In one Slavonic recension, Enoch ascends beyond the seventh heaven, where God's throne is, to the eighth and ninth heavens, and finally to the tenth heaven where he beholds God's face (*2 En.* 21:6-22:12).

[39] Note, for example, the notion of ascent to rest in the *Paraphrase of Shem* VIII, I 43.20-32: "After I cease to be upon the earth and *withdraw up to my rest*, evil error will come.. " Frank Wisse translation cited in Wray, 37.

simple taking of physical rest, or to providing refreshment for the weary or needy. Ἀναπαύω is also the verb used for the indwelling of Christ or demons: they "rest upon" a person. Often ἀναπαύω takes on deeper theological nuances that are only understood in the context of the passage. Ἀναπαύω is most often used to signify the present experience of salvation, which is peace and tranquility. In one important passage, ἀναπαύω is synonymous with reigning: Christ "at rest" is the Christ who reigns on the throne as king and God, receiving glory. Ἀναπαύω is thus a verb used in the *Acts Thom.* to make significant soteriological and christological claims.

I. Ἀναπαύω as taking one's rest or ease, rest from labor (intransitive use)

4:14 "And after taking quarters at the inn and resting a little, they went to the wedding"
34:10 "I am at rest from the toil of the day"
39:9 "Mount and sit upon me and rest until thou enter the city"
(47:13 with ἐπαναπαύομαι) "Jesus, who didst rest (ὁ ἐπαναπαύμαι) from the weariness of the journey"

II. Ἀναπαύω as causing to rest, refresh (transitive use)

A. Ἀναπαύω as giving physical repose, refreshment, or ease

40:7 "And now I am sent to give thee rest as thou dost sit on me"
108:3 "And I enjoyed (lit: "rested in") the wealth and the luxuries of those who brought me up"
134:3 "... there is nothing fairer to a man than his own wife, by whom he rests"

B. Ἀναπαύω as providing for the needy

19:3 "... but the poor must for the present be refreshed"
26:1 "... themselves supplying those who were in need, giving to all and refreshing all"

III. Ἀναπαύω as resting upon a person as a resting place; indwelling (locative use)

46:2 demon says, "I leave thee ... whom I found ... and with whom I rested"
98:4 "Henceforth thou hast no place with me, for my Lord Jesus who is with me and rests in me is greater than thou"
100:6 (with ἐπαναπαύομαι) "that I might rest upon them"

IV. Ἀναπαύω as experiencing a spiritual state of peace and tranquility, i.e., salvation

21:16 "I am dying, and if thou do not come down with vengeance upon the head of that magician, thou wilt give my soul no rest in Hades."
35:2 "thou shalt both see him and be with him forever, and *in his rest shalt thou rest*, and thou shalt be in his joy" (ἐν τῇ ἀναπαύσει αὐτοῦ ἀναπαήσῃ)

39:13 "preserving us and giving us rest in alien bodies"
(76:9 with ἐπαναπαύομαι 2×) "as thou art refreshed by prayer ... so I am refreshed by murders and adulteries"
82:14 "Come to me, all ye that labor and are heavy-laden, and I will give you rest!" (quoting Matt 11:28)
(113:5 with ἐπαναπαύομαι) "and I perceived (i.e. found rest or comfort) also in myself"
136:20 (2×) "The treasury of the holy king is open wide, and those who worthily partake of the goods there do rest (ἀναπαύονται), and resting reign (ἀναπαυόμενοι βασιλεύουσιν)."
137:15 "May the soul of Charisius find no rest, because he has hurt me to the soul..."
150:9 "... had she been in health and had listened to thee, I know that I should be at rest and she would receive eternal life."

V. Ἀναπαύω as reigning (connection with kingship/throne and glory)

80:5 "O Christ who art at rest and only wise, who alone knowest what is in the heart..., to thee be glory..."

The *Acts Thom.* understands ἀναπαύω not only as providing simple physical rest (for example in the rest the colt offers to Judas Thomas in 40:7): ἀναπαύω is also the appropriate social response of one who has found rest/salvation in God. Ἀναπαύω is effecting the rest of God by supplying the needs of the poor. The notion of rest as providing for the weary and the needy is drawn from OT prophetic literature. God has granted Israel rest in the land/Zion *so that* Israel will, in turn, give rest to others.[40] In the book of Isaiah, rest is defined in terms of social responsibility: "... he (God) will speak to his people, to whom he has said, 'This is rest (המנוחה); give rest (הניחו) to the weary; and this is repose (המרגעה)': yet they would not hear" (Isa 28:11b-12).[41] In the *Acts Thom.*, the apostle Judas Thomas uses the king's money to "give rest" to the poor; he is faithful to the prophetic demand. So too King Gundaphorus and his brother: after their "conversion," they supply those in need, "giving to all and refreshing all" (26:1).[42] The social aspect of ἀναπαύω is

[40] In OT prophetic literature, God's gift of rest to Israel is a call to social justice: God gives rest so that Israel can respond in faithfulness.

[41] The implication in OT prophetic literature is that if Israel does not respond in faithfulness, Israel will lose the privilege of rest in the land. See, e.g., Mic 2:10: "Arise and go; for this is no place to rest, because of uncleanness that destroys with a grievous destruction."

[42] The social dimension of rest (providing for the weary and needy) was important in Syriac Christianity; cf this understanding of rest in Aphrahat (fl. 330s-340s): "Now it says in the prophet: *This is my rest; give rest to the tired.* Therefore effect this 'rest' of God, o man, and you will have no need to say 'forgive me.' Give rest to the weary, visit the sick, make provision for the poor ..Watch out, my beloved, lest, when some opportunity for 'giving

evidence that one, indeed, "rests" in God. This idea of rest as providing relief to others is lacking in the gnostic understanding of rest.

'Ἀναπαύω as resting upon a person, or indwelling, is consistent with OT usage. Rest (נוח; LXX: ἀναπαύω) is the verb used to describe the spirit of the Lord resting upon the Messiah (Isa 11:2) and the Lord's dwelling in the contrite and humble (Isa 57:15; cf. Wisdom seeking a place to rest in Sir 24:7). In the *Acts Thom.*, it is Christ who rests in Mygdonia (98:4: "... for my Lord Jesus who is with me and rests in me is greater than thou"), but demons also rest upon individuals (a demon says, "I leave thee ... whom I found ... and with whom I rested" in 46:2; cf. Matt 12:43; Luke 11:24). Demons are not able to rest in those who have taken refuge (καταφυγή) in Christ (46).

In the OT, the Temple is God's chosen resting place (Ps 132:14, 2 Chron 6:41, et. al.). We see a clear variation of this idea in the *Acts Thom.* Christ, in the form of Judas Thomas, tells a newly married couple to "become holy temples" (12). In ch. 87, Mygdonia prays to "become his dwelling place ... receive the seal and become a holy temple and he dwell in me." The apostle speaks of the human bodies as "dwelling places for thy heavenly gift" (i.e., salvation/rest)" (94). The author of the *Acts Thom.* sees that the destination of the faithful is to become temples of Christ (also in 76 and 156; cf. 86: "Holiness [ἁγιωσύνη] is a temple of Christ and he who dwells in it receives it as a habitation.") There is an evident dependence here upon the OT presentation of the Temple as the dwelling place/rest of God. The author of the *Acts Thom.*, building upon OT imagery as well as the apostle Paul's writings to the Corinthians (1 Cor 3:16-17, 6:19; 2 Cor 6:16), creatively adapts this notion to his own understanding of human bodies as the temples of Christ, thus Christ's dwelling place.[43] Christ rests upon (ἀναπαύω) the faithful who are temples, just as God found his rest in/rested upon (נוח) the Temple. The author undoubtedly has in mind the Jewish eschatological expectation of a new and perfect temple in which God can dwell (Isa 28:16-17; *1 En.* 91:13; *Jub.* 1:17). The notion of humans as God's dwelling place is found in Philo: "O thrice happy and thrice fortunate soul, in which God has not disdained

rest' to the will of God meets you, you say 'the time for prayer is at hand. I will pray and then act.' And while you are seeking to complete your prayer, that opportunity for 'giving rest' will escape from you: you will be incapacitated from doing the will and 'rest' of God, and it will be through your prayer that you will be guilty of sin. Rather, effect the 'rest' of God..." (*Dem.* IV.14). Translation by Sebastian Brock in Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo, Mich : Cistercian Publications, 1987), 19-20. Cf. also *Odes Sol.* 26:3, 13.

[43] Drijvers sees the author's dependence upon Tatian's belief that salvation is accomplished by the Holy Spirit's indwelling in the human body as in a temple: Drijvers, *East of Antioch*, 9. The concept of the human body as the temple of God becomes a prevalent theme in Syriac Christian literature.

to dwell ... and to make it his palace."[44] The idea of the human body as the temple of God is also found in sectarian Judaism: the Qumran community saw themselves as the provisional, true temple of God, in protest against the corruption of the Jerusalem Temple (1QS VIII 5-10).

In order to become Christ's resting/dwelling place, however, the human must practice ἁγιωσύνη, the encratic life of abstinence from bodily passions, especially sexual life. Judas Thomas proclaims to a newly married couple that they must "abandon this filthy intercourse" in order to become holy temples (12). Christ rests upon those who choose celibacy, that is, who choose union with him as spouse in a kind of heavenly, spiritual (i.e., sexless), "incorruptible and true" marriage (12). Rest is inextricably bound to the renunciation of sexuality. Christ rests upon (ἀναπαύω) those who are abstinent; abstinence leads to ἀνάπαυσις: "... it (ἁγιωσύνη) gives life and rest and joy" (85:13). The life of *enkrateia* is the way to salvation/rest/union with Christ. It is a return to the life of asexuality that characterizes paradise.

In the *Acts Thom.*, ἀναπαύω is experiencing the state of peace and tranquility that is union with Christ and salvation. The opposite of this is the experience of no rest, which characterizes the world of the devil/demons. In 44:1-2, Judas Thomas addresses a demon that has dwelt in a woman, "O evil not to be restrained! O shamelessness of the enemy! O envious one, *never at rest* (ὁ μηδέποτε ἠρεμῶν)!" (The verb is not ἀναπαύω here, but the idea is the same). The demons, though they may indwell a human, do not experience the true rest that is salvation. Neither can those who do wrong enjoy rest in the present or the eternal rest of the afterlife. So Misdaeus hopes that the soul of Charisius will "find no rest, because he has hurt me to the soul. May he have no hope, for he has taken my hope away" (137:15), and the king's brother fears that he will "have no rest in Hades" (21:16). The idea of evil beings finding no rest is present in *1 Enoch*: Enoch, addressing the fallen angel Asael, says, "You will have no peace... You will have no relief (rest) or petition, because of the unrighteous deeds that you revealed" (*1 En.* 13:1-2).

The *Acts Thom.* combines the idea of "rest" with that of "reigning" (βασιλεύω). In 136:20 Tertia asks, "May I become a partaker in this life which thou dost promise...?" The apostle answers, "The treasury of the holy king is open wide, and those who worthily partake of the goods there do rest (ἀναπαύονται), and resting reign (ἀναπαυόμενοι βασιλεύουσιν).... Thou too, then, if thou dost truly believe in him, shalt be made worthy of his mysteries, and he shall magnify thee and enrich thee and *make thee heir of his kingdom*." Judas Thomas praises Christ who has "promised us that we shall sit on thy right hand and with thee judge the

[44] Philo of Alexandria, *QG* 4.8.

twelve tribes of Israel" (80:18). Those who experience rest/salvation in the king (Christ) apparently reign as Christ does. "Rest and reign" is presented as a kind of final stage for those who believe in Christ and his way of ἁγιωσύνη.

Rest and reigning are frequently paired in wisdom literature, Philo, Gnosticism, and non-gnostic Christianity, thus sorting out the origin of the idea for the author of the *Acts Thom.* is not an easy task. The linking of these two ideas may go back to OT tradition in which rest was associated with the reigns of David, Solomon, and their successors. Rest from enemies, given to David by the Lord, is the realization of the Israelites' hope for rest in the land (2 Sam 7:1, but cf. 1 Kgs 5:3-4 where rest comes only with Solomon). Rest is thus linked with the reigns of the Davidic kings. In Sir 6:26-31, those who seek wisdom will find rest and wear wisdom like a crown (Heb; Gk "crown of gladness"). *T. Sim.* 6:4-7 mentions the rest from trouble and war and the reigning over evil spirits that will come when humans remove from themselves envy and stiff-neckedness. In *T. Dan* 5:12-13, the righteous who believe in "the Holy One of Israel" will refresh themselves (ἀναπαύσονται) in the New Jerusalem and shall "reign in truth in the heavens."[45] The idea of the righteous becoming kings is present in Hellenistic Jewish literature. According to the Wisdom of Solomon, the righteous live forever and "... they will receive a glorious crown, and a beautiful diadem from the hand of the Lord" (5:16; cf. Isa 62:3). In the chain saying of the Wis 6:17-20, the life of desiring wisdom ultimately leads to kingship; rest is associated with wisdom in Wis 8:16, and rest is the reward of the righteous in 4:7. In Wisdom, it is this trio of righteousness, rest, and reigning/kingship that expresses the life of the faithful.[46] Philo often refers to the wise as kings: "the wise man is the king of those who are foolish,"[47] and "... those men, on account of the love which they have shown to God, have also at once become beloved by God ... so that they, as the poets say, are universal princes and kings of kings."[48] The author of the *Acts Thom.* may have been familiar with any or all of these Jewish "rest and reign" traditions.

The Jewish Christian *Gospel of the Hebrews* (80-150 C.E.) contained a linkage of rest and reigning as well. One passage is quoted in Jerome, *Commentary on Isaiah* IV on Isa 11:2: "For thou art my rest; thou art my

---

[45] Cf. also *T. Ben.* 4:1: "Be imitators of him in his goodness because of his compassion, in order that you may wear crowns of glory." A similar idea is found in *1 En.* 108:12: "Indeed I will bring forth in shining light those who loved my holy name, and I will seat each one on the throne of his honor." Cf. also *4 Ezra* 2:46; *Ascen. Isa.* 9:25; 1QS IV 7 and the previously cited 4Q246 II (section 3.3 above).

[46] Rest, rising, and reigning are similarly combined in the *Apoc. El.* 4:27, 29.

[47] *Mut* 36.153.

[48] *Prob.* 7.42. Cf. *Post.* 128; *Migr.* 197, and *Somn.* 2.224.

first-begotten Son that reignest forever."[49] Scholars have noted the similarities between this passage and that of the Coptic *Gospel of Thomas* (NHC II 2)[50] as well as Papyrus Oxyrhynchus 654.5-9: "Let not him who is seeking ... has found, and when he has found ... has been amazed he will reign and find rest."[51] Although scholars have argued for the origin of this saying within Gnosticism, others have noted that seeking, finding, and rest are found in Jewish wisdom thought.[52] The notion of rest and reigning is found in a wide range of Jewish literature; the author of the *Acts Thom*. has likely drawn from a variety of Jewish sources that predate Gnosticism.

In ch. 80, Judas Thomas praises Christ who is "at rest" (ἀναπεπαυμένε), and then proceeds with a doxology in which "glory" is repeated eleven times:

> O Christ, WHO ART AT REST and only wise,
> who alone knowest what is in the heart and understandest the content of the thought,
> to thee be *glory*, merciful and tranquil
> to thee be *glory*, wise word
> *glory* to thy compassion that was poured out upon us
> *glory* to thy pity that was spread out over us
> *glory* to thy majesty which for our sakes was made small
> *glory* to thy most exalted kingship which for our sakes was humbled
> *glory* to thy strength which for our sakes was made weak
> *glory* to thy Godhead which for our sakes was seen in the likeness of men
> *glory* to thy manhood which for our sakes died that it might make us live
> *glory* to thy resurrection from the dead, for through it rising and REST come to our souls
> *glory* and honor to thine ascent into the heavens, for through it thou has shown us the ascent to the height

[49] This passage is also quoted twice in Clement of Alexandria: "As also it stands written in the Gospel of the Hebrews: He that marvels shall reign, and he that has reigned shall rest" (*Strom*. II 9:45), and "To those words this is equivalent: He that seeks will not rest until he finds; and he that has found shall marvel; and he that has marveled shall reign; and he that has reigned shall rest" (*Strom*.V 14:96). Citations and translations in Philipp Vielhauer and Georg Strecker, *NTA* 1.177.

[50] "Jesus said, 'He who seeks, let him not cease seeking until he finds; and when he finds he will be troubled, and when he is troubled he will be amazed, and he will reign over all.'" Translation by Beate Blatz in *NTA* 1.110-133.

[51] Translation by Blatz, *NTA* 1.117. On the question of the relationship between these passages, see A. F. J. Klijn, *Jewish Christian Gospel Tradition* (VTSup 17; Leiden: Brill, 1992), 47-51; Vielhauer and Strecker, *NTA* 1.172-78; and Laansma, 139-40.

[52] Heldermann, 56-57; Klijn, *Jewish Christian Gospel Tradition*, 50-51. Klijn writes, "...the contents of the logion can be explained on the basis of Jewish Wisdom thinking." Ibid., 51. Cf. Prov 8:28-33; Sir 6:27-28, 24:7.

having promised that we shall sit on thy right hand and with thee judge the twelve tribes of Israel

What does it mean for Christ to be "at rest"? The context indicates a connection to kingship and reigning. There are two references to Christ as "wise," recalling Solomon, who reigned during a period of rest. The repeated reference to "glory" certainly brings to mind Isaiah's vision of God's throne (Isa 6:1-5). In the OT, rest is associated with God's throne: God's throne is in the Temple, the resting place from which God reigns. Because of the allusions to God's throne, and the obvious references to kingship, I contend that Christ "at rest" in this passage means Christ "who reigns." Christ, who is at rest/reigning, promises rest/reigning to the faithful, who shall sit at his right hand and judge the nations.

## 5. *Summary*

The *Acts Thom.* is an apocryphal work that has its origins in East Syria. It "must have been part of the normal canon of scripture read by Mesopotamian Christians in the second and third centuries ... read along with works such as the Odes of Solomon or Tatian's Harmony."[53] Although long considered gnostic, the *Acts Thom.* has been shown rather to be the product of the "many-colored Christianity" in Edessa.[54] There was most likely a variety of influences on the thought of the author/compiler of the *Acts Thom.* The *Acts Thom.*, as well as other products of Syriac Christianity such as the *Odes of Solomon* and the *Pseudo-Clementines*, gives strong indications of Jewish Christian origins. In the *Acts Thom.*, this is evident in the author's use of the motif of rest (ἀνάπαυσις and its cognates), an important soteriological and christological concept in Syriac Christianity. An analysis of the use of rest in the *Acts Thom.* reveals a familiarity with Jewish rest tradition. Rest is a rich and multifaceted motif that expresses both present experience and future hope; it is achieved through rigorous "holiness" (ascetical piety) and is synonymous with salvation. Much of the imagery and terminology associated with ἀνάπαυσις is consistent with that found in the OT and Jewish literature from the Second Temple period. It appears that the author has taken over Jewish rest tradition, interpreting it within a Christian framework and giving it the ascetical emphasis that was characteristic of Syriac Christianity.

---

[53] Layton, 361.

[54] The phrase is that of Klijn, *The Acts of Thomas* (1st ed ), 32.

## BIBLIOGRAPHY


Brock, Sebastian. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life.* Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1987.

Brown, Raymond. *The Gospel According to John.* 2 vols. Anchor Bible 29. New York: Doubleday, 1966.

Burchard, C. "Joseph and Asenath." Pages 177-247 in *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. Anchor Bible Reference Library. Edited by J. Charlesworth. Vol. 2 of *The Old Testament Pseudepigrapha*. Edited by J. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985.

Charlesworth, James J. *Critical Reflections on the Odes of Solomon* 1. Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series 22. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

———. "Odes of Solomon." Pages 725-71 in *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. Anchor Bible Reference Library. Edited by J. Charlesworth. Vol. 2 of *The Old Testament Pseudepigrapha*. Edited by J. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985.

———. *The Odes of Solomon: The Syriac Texts.* Society of Biblical Literature Texts and Translations 13, Pseudepigrapha Series 7. Missoula: Scholars Press, 1977.

Drijvers, Han J. W. "The Acts of Thomas." Pages 322-411 in *New Testament Apocrypha*. Edited by W. Schneemelcher. Vol. 1 of *New Testament Apocrypha.* Edited by W. Schmeemelcher. Louisville: Westminster/John Knox, 1991-1992.

———. "Early Forms of Antiochene Christianity." Pages 99-113 in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*. Orientalia lovaniensia analecta 18. Leuven: Orientaliste, 1985.

———. *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity*. London: Variorum Reprints, 1984.

Festugière, André-Jean. *Les Actes Apocryphes de Jean et de Thomas: Traduction Française et Notes Critiques*. Cahiers d'Orientalisme 6. Geneva: Patrick Cramer, 1983.

Franzmann, Majella. "The Odes of Solomon, Man of Rest." OCP 51 (1985): 408-21.

García Martínez, Florentino and Eibert J. C. Tigchelaar, eds. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Leiden: Brill, 1998.

Gribomont, Jean. "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce," *Studia Monastica* 7 (1965): 7-24.

Harvey, Susan Ashbrook. "Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993): 111-39.

Heldermann, Jan. *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*. Nag Hammadi Studies 18. Leiden: E. J. Brill, 1984.

Johnson, Caroline. "Ritual Epicleses in the Greek *Acts of Thomas*." Pages 171-204 in *The Apocyphal Acts of the Apostles*. Harvard Divinity School Studies. Edited by F. Bovon, A. G. Brock, and C. Matthews. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Klijn, A. F. J. *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*. Novum Testamentum Supplements 5. Leiden: E. J. Brill, 1962.

———. *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*. 2nd ed. Novum Testamentum Supplements 108. Leiden: Brill, 2003.

———. *Jewish Christian Gospel Tradition*. Vetus Testamentum Supplements 17. Leiden: Brill, 1992.

Laansma, Jon. *"I Will Give You Rest': The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 98: Reihe 2; 98. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

LaFargue, Michael. *Language and Gnosis: The Opening Scenes of the Acts of Thomas*. Harvard Dissertations in Religion 18. Philadelphia: Fortress, 1985.

Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures*. Garden City, NY: Doubleday, 1987.

Lipinski, Matthias. *Konkordanz zu den Thomasakten*. Athenäum Monografien 67. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.

Ménard, Jacques E. "Le Repos. Salut du Gnostique," *Revue des sciences religieuses* 51 (1977): 71-88.

Murray, Robert. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Rev. ed. Piscatawney, N.J.: Gorgias, 2004.

Nickelsburg, George W. E. and James C. VanderKam. *1 Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Fortress, 2004.

Philo of Alexandria. Translated by F. H. Colson and G. H. Whitaker. 10 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1929; repr. 1949-1956.

Stone, Michael E. *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Hermeneia. Edited by Frank Moore Cross. Minneapolis: Fortress, 1990.

Tissot, Yves. "Les Actes de Thomas: exemple de recueil composite." Pages 223-32 in *Les actes apocryphes des apôtres*. Christianisme et monde païen. Edited by Françoi Bovon et al. Geneva: Editions Labor et Fides, 1981.

Vielhauer, Philipp. "ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums." Pages 281-99 in *Apaphoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 30. Berlin: Töpelmann, 1964.

Vielhauer, Philipp and Georg Strecker. "The Gospel of the Hebrews." Pages 172-78 in *New Testament Apocrypha*. Edited by W. Schneemelcher. Vol. 1 of *New Testament Apocrypha*. Edited by W. Schneemelcher. Louisville: Westminster/John Knox, 1991-1992.

Vööbus, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient*. CSCO 184. Edited by I. B. Chabot et al. Paris, 1903-. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958.

Winkler, Gabriele. "Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Rufe in Mt 11,27-29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse sur Geist- Christologie in Syrischen und Armenischen Quellen." Pages 267-326 in *Studies in Early Christian Liturgy and Its Context*. Variorum Collected Studies Series: CS593. Brookfield, Vt.: Ashgate Variorum, 1997.

Wray, Judith Hoch. *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth: Early Christian Homiletics of Rest*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 166. Atlanta: Scholars Press, 1997.

## SUMMARY

Rest is an important soteriological and christological concept in the third century apocryphal *Acts of Thomas*. The forty-five references to rest (ἀνάπαυσις and its cognates) mark rest as a significant theme of the work This article provides an analysis of the use of ἀνάπαυσις in the Greek *Acts of Thomas*. Rest is a rich and multifaceted motif that expresses both present experience and future hope. It is an attribute of Christ but also a benefit of being in union with Christ. Rest, achieved through rigorous "holiness" (abstinence, especially from sex), is synonymous with salvation. The *Acts of Thomas'* understanding of rest is rooted in Jewish rest tradition, which the author/compiler has christianized and enriched with an ascetical emphasis that is characteristic of Syriac spirituality.

Kristine Ruffatto

100 Coughlin Hall, P.O. Box 1881
Milwaukee, WI 53201
U.S.A.
kristine.ruffatto@marquette.edu

Ezio Albrile

# La caverna dell'esilio

## Momenti della religione iranica nel mondo aramaico

L'uomo è ostaggio degli dèi che dilaniano il suo esistere, in bilico tra dannazione e purità. Il pensiero, sospeso alle ali della morte, segna il tempo di ciò che muta nello stellare oblio della forma. La cancellazione di questo fato prende il nome di «immortalità»: reale quanto la vita, si glorifica in un ordine immobile. Simbolo del prodigio immutabile è un cielo cristallino, al riparo dalle emozioni cosmiche.

Un insegnamento che trova riscontro nella letteratura del mazdeismo zoroastriano. Secondo il *Bundahišn*, oltre la Sfera delle stelle soggiogate al «miscuglio» esiste una «Sfera sopra la Sfera», definita anche *spihr — agumēzišn*, «Sfera degli astri non mescolati»[1], verisimilmente la Via Lattea[2], il cui candore e purezza si manifestano durante il «tempo del miscuglio». Così la stella Sadwēs = *Piscis australis*, già venerata nell'Avestā come Satavaēsa[3] e ben nota nei testi pahlavi, appare quale *virgo lucis* nell'episodio della «Seduzione degli Arconti», *interprætatio manichaica* del mito della pioggia[4]. La sua mancata demonizzazione può derivare sia dalla continuità con un motivo iranico molto antico, sia dal fatto che non si tratta di una stella eclitticale[5].

Lontana da oscuri mondi siderei si colloca quindi una religiosità che trova nel verbo del profeta Zaraθuštra la via per affermare la verità e la rettitudine, in antitesi alla menzogna proclamata dalle potenze della tenebra.

---

[1] Vd. *Bundahišn* 2, 28; e W. B. Henning, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 223.

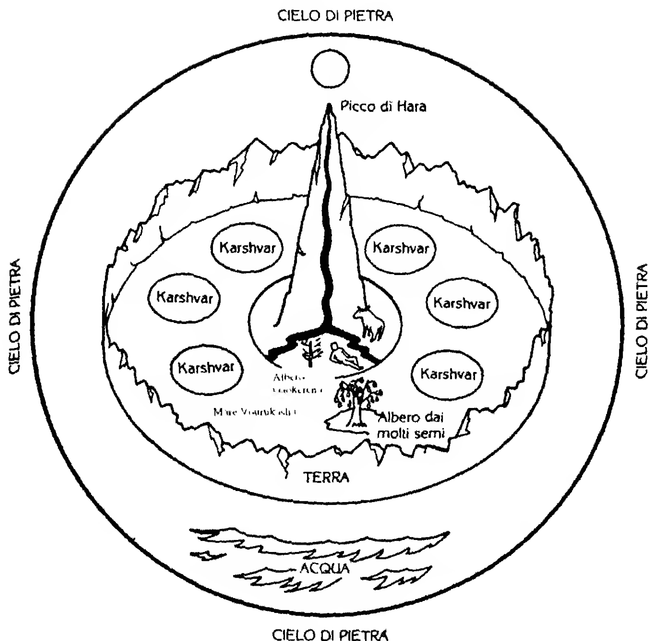
[2] Henning, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», p. 240.

[3] Cfr. *AirWb*, col 1556.

[4] Cfr. M. Boyce, «Sadwēs and Pēsūs», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1951), pp. 911-914; Id., *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (*Acta Iranica*, Textes et Mémoires II/9), Téhéran – Liège 1975, pp. 98-100 (testi ao-ap); trad in H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, New York 1993, pp. 37-38; A. Panaino, *Tištrya*, Part II: The Iranian Myth of the Star Sirius (Serie Orientale Roma LXVIII, 2), IsIAO, Roma 1995, pp. 21; 93-94.

[5] Cfr. A. Panaino, «Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo», in L Cirillo – A. van Tongerloo (cur.), «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*»: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies III), Louvain – Napoli 1997, p. 272.

**OCP 75 (2009) 157-174**




La cosmografia iranica

In Occidente il mito di Zaraθuštra è giunto attraverso l'incontro dei Greci con una strana casta sacerdotale mazdea, i cosiddetti Magusei, i Magi ellenizzati o Magi delle colonie greche, cioè quei sacerdoti persiani che vivevano in Siria o in Anatolia ed erano a tutti gli effetti degli emigrati, forse degli esuli. Sottratti al controllo della chiesa ufficiale, lo zoroastrismo «ortodosso» (di epoca partica e sassanide), contaminati dall'incontro con nuovi culti, i Magusei persero presto anche l'ultimo contatto con la tradizione originaria, dimenticando la lingua dei testi sacri per apprendere l'aramaico, la *lingua franca* delle colonie.

Con il passare del tempo, i Magi della diaspora si allontanarono sempre più dai rigidi precetti dell'ortodossia zoroastriana per vestire il manto dei saggi e degli astrologi che i Greci, affascinati dalla sapienza orientale li invitavano a indossare. Nei territori di confine, nei *lìmites* al crocevia di Orienti in collisione, nacque il mito di un profeta che, sin dal nome, evocava quanto l'Occidente cercava in lui: un uomo capace di in-

carnare le tradizioni degli antenati, un profeta conoscitore dei culti e delle teorie astrali di cui avevano fama di essere custodi i popoli levantini. I Magi divennero quindi la figurazione di un sapere arcaico e luminoso, l'immagine di un'attesa messianica che ha nella profezia del Saošyant- il più significativo antecedente e punto di contatto con il mondo giudaico-cristiano.

Il più antico racconto orientale relativo al viaggio dei Magi a Betlemme di cui disponiamo è contenuto in un prezioso libro noto come *Caverna dei Tesori*[6]. Un importante documento della cristianità aramaica conservato nel testo siriaco[7] (l'idioma dei cristiani di Edessa) e in una parziale traduzione in arabo[8]. La stratificazione di materiali compositi, di origine prevalentemente giudaica, ha indotto qualcuno a definire la *Caverna dei Tesori* una sorta di «midrash cristiano»[9]. Una definizione che, da un lato, coglie le affinità con la letteratura midrashica rabbinica fiorita in un area, quale la Mesopotamia, in cui le genti di lingua aramaica si sono mescolate alla folta diaspora ebraica del secondo tempio, creando a volte una originale interferenza e permeabilità con il mondo cristiano[10]. E che, dall'altro, trascura totalmente l'apporto sostanziale della religione iranica nella stessa regione, in un universo letterario molto vasto che spazia dalla redazione babilonese del Talmud[11] a molti do-

[6] Cfr. U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (ST 163), Città del Vaticano 1952 (repr. 1973), pp. 6 ss.

[7] Il testo, originariamente edito e tradotto da C. Bezold (*Die Schatzhöhle, aus dem syrischen Texte dreier unedirter Handschiften*, I-II, Leipzig 1883-1888), è stato riedito e tradotto in francese da A. Su-Min Ri (*La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques* [CSCO 486/Syri 207, testo; CSCO 487/Syri 208 trad.], Louvain 1987).

[8] Cfr. Bezold, *Die Schatzhöhle*, II; la *Caverna dei Tesori* araba è più breve e si conclude con il racconto dell'infanzia di Gesù; un'altra edizione del testo arabo (cod. sinaitico n. 508) è quella di M. Dunlop Gibson (*Apocrypha Arabica. Kitāb al-Mağāll or The Book of the Rolls* [Studia Sinaitica VIII], London 1901), riprodotta e tradotta in A. Battista – B Bagatti, *La Caverna dei Tesori* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor N. 26), Jerusalem 1979; Albert Götze («Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen», in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, Heidelberg 1922, pp. 23-37) classifica i codici del testo arabo in due rami differenti, uno è quello edito dalla Dunlop Gibson, l'altro, rappresentato dal Cod. Vat. n. 165 (già n. 39), è alla base dell'edizione di Bezold.

[9] Cfr. A. Kowalski, «Il sangue nel racconto della passione di Cristo nella *Caverna dei Tesori* siriaca», in F. Vattioni (cur.), *Sangue e antropologia nella teologia* (Centro Studi Sanguis Christi – 6), I, Roma 1989, pp. 163-164.

[10] Cfr. B. Murmelstein, «Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre», in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 35 (1928), pp. 242-275; *ivi*, 36 (1929), pp. 51-86; tematiche trattate parzialmente da E. Albrile, «Il Mistero di Seth Sincretismo gnostico in una perduta apocalisse», in *Laurentianum*, 38 (1997), pp. 413-453.

[11] Cfr. G. Widengren, «Iran and Israel in Parthian Times with special regard to the Ethiopic Book of Enoch», in *Temenos*, 2 (1966), pp. 139-177; D Winston, «The Iranian

cumenti della cristianità antica, primo fra tutti il ciclo leggendario sulla venuta dei Magi a Betlemme.

Secondo la narrazione della *Caverna dei Tesori*, i Magi scorgono la stella due anni prima della nascita del Messia[12]: un dato apparentemente in contrasto con la notizia del *Vangelo di Matteo* (2, 1-12), ma in armonia con la natura astrologica della profezia. I Magi sarebbero abili astromanti[13] che, scrutando gli eventi siderei, trarrebbero da una futura congiunzione l'auspicio sulla venuta di un Redentore, un *Salvator mundi*, il Saošyant- iranico. La sua stella ha una forma speciale: reca al centro l'immagine di una giovine fanciulla con in grembo un bimbo indiademato da una «corona»[14] (*tagā*) che, nell'esegesi di Efrem Siro, è quella dei «Figli dei Re»[15].

Tra le tante ipotesi sulla natura di questa profezia, che nei secoli si sono sovrapposte a ritmo incalzante, è particolarmente significativa quella formulata dall'astronomo Giovanni Keplero (1571-1630). I Magi — egli calcolò — si avvidero dell'apparizione della stella il 22 giugno del 7 a.C., simultaneamente alla congiunzione di Saturno e di Giove; ma ritennero compiuto il tempo della nascita di una nuova religione solo quando ai due pianeti si venne ad aggiungere Marte, realizzando così la congiunzione massima al grado zero dell'Ariete, cioè al punto d'inizio dello Zodiaco. In quel momento Maria concepì Gesù, il quale nascerà verso la fine dell'anno 6 o agli inizi del 5 a.C., proprio mentre i Magi giungono a Gerusalemme[16].

I Magi, in un primo tempo distinti dai «Caldei» e dai «Saggi persiani», nel seguito della *Caverva dei Tesori* sono chiamati «Magi caldei»[17]. Essi conoscono il corso delle stelle, il valore dei segni zodiacali e i presagi che se ne possono trarre: l'apparizione della stella e l'oracolo di Nemrōd recano loro la certezza che è nato un Re di Giuda.

Nel racconto i Magi osservano la stella da una località situata in Persia (*Pārs*). Secondo la versione araba e karshuni (cioè siriaco scritto in grafia araba), i Magi trovarono la profezia della stella nel «Testamento di

---

Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence», in *History of Religions*, 5 (1966), pp. 183-216.

[12] *Caverna dei Tesori* 45, 2.

[13] Queste tematiche sono acribicamente sviluppate da M. Bussagli in *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica* (in collaborazione con M. G. Chiappori), Milano 1985, pp 93 ss.

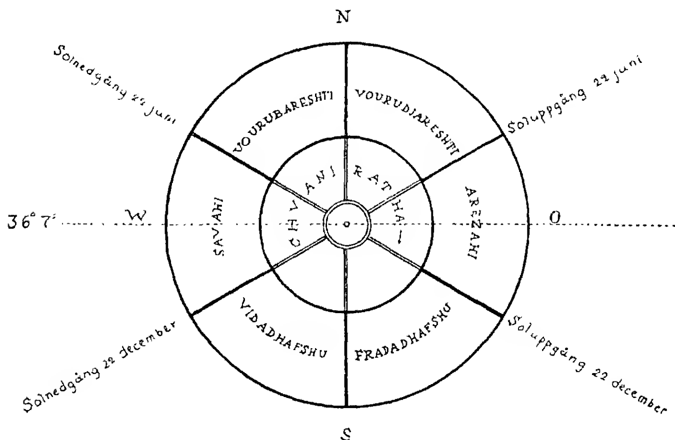
[14] *Caverna dei Tesori* 43, 3.

[15] *De Nat.* 24, 5 (Beck, p. 122 [testo]; 111 [trad.]).

[16] Cfr. O. Pompeo Faracovi, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura occidentale*, Venezia 1996, p. 267.

[17] *Caverna dei Tesori* 45, 4-6.

Adamo a suo figlio Seth»[18], uno scritto che si tramanderebbe grazie alla mediazione di Yūnīṭūn (Yonṭon nel testo siriaco), il figlio più giovane di Noè, iniziatore di Nemrōd alla saggezza e al «libro» (*siprā*) delle rivelazioni[19]. In virtù di questo personaggio profetico, l'«eredità» (*yūbālā*) dei padri[20] giungerebbe sino ai Magi[21].




La cosmografia iranica secondo il quinto capitolo del *Bundahišn* (da L. I. Ringbom, *Paradisus Terrestris*, Helsinki 1958, p. 293).

Sollecitati dalla visione dell'astro, i Magi partono per l'Oriente. Un dato significativo, poiché, nell'esegesi biblica del tempo, il Paradiso terrestre sarebbe localizzato a Oriente. Raggiunta la meta, essi salgono sul Monte di Nūd (*ṭura nūd*), il picco dove, stando alla versione karshuni, si sarebbe posata l'arca di Noè alla fine del Diluvio[22]. Secondo la tradizione, i tesori del paradiso erano custoditi nell'arca assieme al corpo di Adamo:

---

[18] Seguo in parte il prezioso commento di Andreas Su-Min Ri, *Commentaire de la Caverne des Trésors. Étude sur l'histoire du texte et de ses sources* (CSCO/Subsidia 103), Louvain 2000, pp. 449-451.

[19] *Caverna dei Tesori* 27, 11; 45, 8-10.

[20] Su-Min Ri, *Commentaire*, p. 451.

[21] Su-Min Ri, *Commentaire*, pp. 319 ss.; 342 ss.

[22] *Caverna dei Tesori* 19, 6.

dopo il Diluvio, al ritrarsi delle acque, essi sarebbero quindi tornati alla loro dimora originaria[23].

Saliti sul monte, i Magi trovano la Caverna dove Adamo ed Eva avevano nascosto i tre doni (l'oro, l'incenso e la mirra) dopo essere stati cacciati dal Paradiso. Il testo specifica che il monte si troverebbe a Nord-Est, verso i confini con la Battriana e il Gandhāra[24]. Le stesse regioni, in periodo tardoantico, agli albori della nostra era, hanno visto il fiorire dell'impero kuṣāṇa, civiltà che fu un mosaico di genti, lingue e religioni in cui convissero iranismo, buddhismo, ellenismo e induismo.

Il regno kuṣāṇa è il primo esempio (probabilmente anche l'unico) di tolleranza religiosa da parte di un potere che condivide con i suoi sudditi una molteplicità culturale, soprattutto religiosa. All'interno di questo variegato intreccio etnico e linguistico, i dinasti kuṣāṇa tendettero in ogni caso a porre in risalto la propria origine centroasiatica e la cultura iranica, senza dubbio acquisita nel corso della lunga permanenza in Battriana[25]. Il pantheon religioso[26] fu quindi l'esito di una stratificazione culturale in cui prevalse l'elemento iranico[27].

Il Monte di Nūd è in realtà il Monte di Nūr, il «Monte di Luce» o «della Luce»: un errore di trascrizione[28], costantemente ripetuto, sarebbe alla base di un *lapsus linguæ* che si spiega con la facilità con cui, nella grafia siriaca estrangelā, la *d* è confusa con la *r*. Lettura confermata da un altro passo della *Caverna dei Tesori*, in cui è detto che il Monte di Nūd si troverebbe in un terra chiamata Yōqdōrā (*lywqdwr' dnwd*)[29]. Com'è stato convincentemente dimostrato, Yōqdōrā sarebbe la corruttela del greco ἡλίου χώρα, espressione che nell'*Apocalisse dello pseudo-Metodio* designa la «regione» o «terra del Sole»[30]. Ora, dall'antichità sino ai giorni nostri, le regioni della Battriana sono note alle popolazioni locali sotto il nome di Nūristān, il «Paese della Luce» (il Kafiristān, la «terra dei Kafiri», cioè degli «Eretici», secondo il lessico musulmano), più precisamente i monti di Pagman, nella catena dell'Hindukush.

---

[23] Su-Min Ri, *Commentaire*, pp. 452-453.

[24] I codici riportano *baqtūrūnūs*, *baqtrinūs*, *baqtriyūs* (Battriana), *gadiyūn*, *gadariyūn* (Gandhāra); cfr. Monneret de Villard, *Le leggende orientali*, p 10 n. 3.

[25] Cfr. G. Fussman, *s.v.* «Kuṣāṇa, Arte», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Supp. II, Vol. III, Roma 1995, pp. 218a-226b; M. Bussagli, *L'arte del Gandhāra*, Torino 1984, pp. 76-80.

[26] Bussagli, *L'arte del Gandhāra*, pp. 120 ss.; 126 ss.

[27] Di questo ho parlato in E. Albrile, «Hermetica Cusanica» (di prossima pubblicazione).

[28] Cfr. Monneret de Villard, *Le leggende orientali*, p 12.

[29] *Caverna dei Tesori* 27, 6-8.

[30] Cfr Monneret de Villard, *Le leggende orientali*, p. 13; Su-Min Ri, *Commentaire*, pp. 325-326.

La denominazione del Monte sembra inoltre collegata alle tradizioni sul *Ṭūr neṣḥānē*, il monte dalle funzioni taumaturgiche e «vittoriali» che in un altro documento siriaco, la cosiddetta *Cronaca di Zuqnīn*[31], è il luogo dell'epifania di Gesù ai Magi. Lo ritroveremo come *Mons Victorialis* nell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, testo erroneamente attribuito a Giovanni Crisostomo, ma verosimilmente scritto da un vescovo in odore di eresia ariana, il goto Massimino[32]; e come *Ǧabal al-fatḥ*, il «Monte delle Vittorie»[33], nei *tafsir* coranici[34] il picco di Harā della cosmografia iranica. Qui, avvolto in uno splendore abbacinante, Gesù si manifesta nel suo aspetto polimorfo, quale icona della totalità che riassume in sé i caratteri dell'avestico *Zrvan akarana* (> pahlavi *Zurwān akanārag*), il dio indo-iranico del Tempo[35], altra personificazione dello Αἰών ellenistico[36].

---

[31] Anche conosciuta come *Cronaca dello Pseudo-Dionisio di Tell-Maḥrē* (in realtà scritta nel 775 d.C. da una anonimo monaco monofisita); in pratica si tratta di una cronologia — in gran parte basata sull'Antico Testamento, sulla *Cronaca* di Eusebio di Cesarea, sulla *Storia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico e Giovanni di Efeso, nonché su fonti pressoché sconosciute — che, partendo dai tempi adamici, giunge fino all'anno 775 d.C., data in cui fu redatta nel monastero di Zuqnīn, presso Amida, nella Mesopotamia del nord, da cui appunto deriva il nome convenzionale di *Cronaca di Zuqnīn* (cfr. Monneret de Villard, *Le leggende orientali*, pp. 26-27; per quanto riguarda il problema delle fonti si veda la magistrale monografia di W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Maḥrē. A Study in the History of Historiography* [Studia Semitica Upsaliensa 9], Uppsala 1987, pp. 90 ss. e *passim*); il testo siriaco della *Cronaca di Zuqnīn* è stato edito da J. B. Chabot in CSCO 91 e 104 (Scrip. Syri 43 e 53); sempre lo Chabot ha poi tradotto in latino in CSCO 121 (Scrip. Syri ser. III, 1) la prima parte, quella che contiene la «Storia dei Magi», per l'analisi storico-religiosa del testo si veda anche G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart 1965, pp. 210 ss.

[32] Cfr. Pseudo-Crisostomo, *In Matth. Hom.* II (*PG* 56, 637-638).

[33] Cfr. B. M. Scarcia Amoretti, «Un'interpretazione iranistica di *Cor.* XXV, 38 e L, 12», in *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), pp. 27-52.

[34] Cfr. G. Scarcia, «Kuh-e Khwāgè: forme attuali del mahdismo iranico», in *Oriente Moderno*, 53 (1973), pp. 755-764; e Id., «I Magi Afghanizzati», in Gh. Gnoli - L. Lanciotti (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, (Serie Orientale Roma, LVI, 3), IsMEO, Roma 1988, pp. 1295-1304; da rilevare come lo Scarcia continui ed integri la vastissima indagine sui Magi evangelici iniziata da Ugo Monneret de Villard tramite l'utilizzo di un metodo comparativo indubbiamente suggestivo, sintesi di fascinazioni filologiche, fenomenologiche e poetiche.

[35] Cfr l'arcaico, ma insuperato lavoro di J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Kāla und Zruvan) (Beiträge zur Indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Heft IV), Stuttgart 1929, *passim*; importante anche H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics* (UUÅ 13), Uppsala - Wiesbaden 1952, pp. 9 ss ; vedi inoltre il recente studio comparativo di S. L. Macey, *Patriarchs of Time Dualism in Saturn-Cronus, Father Time, the Watchmaker God, and Father Christmas*, The University of Georgia Press, Athens and London 1987, pp. 1-22.

[36] Cfr. quanto dice H.-Ch. Puech in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 74 (1966-1967), pp. 128 ss.; e M. Bussagli, *I Re Magi*, Milano 1985, pp. 93 ss.; sulla tematica del Tempo-Αἰών cfr. G. Casadio, «Dall'Aiōn ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici», in *Avallon*, 42

Le fonti siriache concordano generalmente nel ritenere che i Re Magi siano in dodici, cifra corrispondente al numero degli Apostoli[37]. Fanno eccezione la *Caverna dei Tesori* e la *Storia della Vergine Maria*[38], che ne menzionano solo tre, inaugurando una tradizione ampiamente seguita in Occidente[39]. Michele Siro, nella sua *Cronaca*, riporta entrambe le tradizioni. Degna di interesse è anche la spiegazione del numero tre: i Magi sarebbero tre in ragione dei doni offerti[40], i tre doni che i protoplasti avevano ricevuto in Paradiso. In questo passaggio, il padre siriaco sembra rifarsi all'etimo originario della parola: nel lessico delle *Gāθā*, la parte più antica dell'Avestā, la raccolta dei «Canti» ascritti a Zoroastro, il termine *maga-* designa un'«offerta» rituale, un «dono»[41] relativo alla liturgia dello *yasna*[42], il rito sacrificale dell'antico mazdeismo.

Nel quadro della cerimonia, il *maga-* può anche essere inteso come un «dono» o una «facoltà» estatica che consente di «vedere» oltre le soglie della percezione ordinaria[43] e di ottenere la separazione tra i due *ahu*, i due livelli di esistenza dell'uomo, il *mēnōg* (< avestico **mainyava-*) e il *gētīg* (< avestico **gaēθya-*): colui che si rende partecipe del *maga-* acquisisce un «potere» (*xšaθra-*) tramite il quale ottiene una «illuminazione» (*čisti-*), cioè una visione e una conoscenza[44] non mediate dagli organi corporei. Chi prende parte al *maga-* vede con gli «occhi della mente» o della «sapienza», gli strumenti metafisici che nello *Zamyād Yašt* permet-

(1997), pp. 45-62; vd. anche il materiale comparativo raccolto nella nota di G. Scarcia, «Epifani Baba», in G. Scarcia (cur.), *Ašik-Kerib* (Eurasiatica 28), Venezia 1991, pp. 107-109.

[37] Cfr. A. Rucker, «Zwei nestorianische Hymnen über Magier», in *Oriens Christianus*, N.S. 10-11 (1920-1921), p. 35; J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris 1938 (repr. 1973), p. 119.

[38] Cfr. E. A. Wallis Budge (ed.), *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias made to mock at*, London 1899, I, p. 31 (testo); II, p. 35 (trad.).

[39] Cfr. J. Duchesne-Guillemin, «Die Drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit», in *Antaios*, 7 (1965), pp. 234-252; Id., «Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi», in E. J. Sharpe - J. R. Hinnells (eds.), *Mand and his Salvation Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester 1973, pp. 91-98; Id., «The Wise Men from the East in the Western Traditions», in Aa. Vv., *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce*, Vol I (= *Acta Iranica* 24, II Ser./Hommages et opera minora Vol. 24), Leiden 1985, pp. 149-157.

[40] *Chron.* 5, 10 (trad. I.-B Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, I, Paris 1899 [repr Bruxelles 1963], p. 141); Monneret de Villard, *Le leggende orientali*, p. 126.

[41] Cfr. M. Molè, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Annales du Musée Guimet - Bibliothèque d'Études LXIX), Paris 1963, pp. 148 ss.

[42] Vd. anche Gh. Gnoli, «Lo stato di "maga"», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 15 (1965), p. 106.

[43] Gnoli, «Lo stato di "maga"», pp. 107 ss.

[44] Comprensibile anche l'interpretazione del *maga-* quale «unione» e «coesione» del gruppo durante il rito estatico: cfr. *AirWb*, coll. 1109-1110.

tono all'ultimo *Saošyant-* Astvat̰.ərəta di trasfigurare e rendere immortale il mondo visibile[45].

I Magi trarrebbero quindi la conoscenza ultima e il loro stesso nome da una condizione peculiare di esistenza, uno stato visionario durante il quale si avrebbe una separazione dei due principî di realtà, la Luce e la Tenebra, posti uno di fronte all'altro quali Simplegadi cozzanti[46]. Inoltre il termine *maga-* è relato ad un'altra parola cruciale, cioè μαγεία, intesa come arte di manipolazione del divenire[47].

Tradizionalmente ed etimologicamente, la μαγεία è riferita alla sapienza dei Magi mazdei, sebbene non sia ancora chiarito quando e in che modo la parola passi al mondo greco. Un tentativo in questo senso è stato fatto dal sempre magistrale Antonio Panaino[48]. Il nostro è partito dall'assunto che con il termine *magu-* si designasse una gerarchia sacerdotale di notevole rilevanza nella vita religiosa dell'antico Iran occidentale; il suo peso si sarebbe col tempo accresciuto, al punto che, nelle fonti classiche, lo stesso Zoroastro sarà considerato un «mago»[49]. Per di più il pahlavi *mowbed* (avestico < **magu-pati-*, «signore dei *magu-*») connoterà parte del clero zoroastriano in epoca sassanide.

È nota l'accezione positiva del termine nelle fonti greche, tanto nel platonico *Alcibiade maggiore*, quanto nei frammenti sopravvissuti del trattato Μαγικός di Aristotele. Nell'*Alcibiade* si afferma che i dinasti persiani venivano educati da quattro saggi, scelti tra i più valenti dell'impero, e si aggiunge che il più sapiente istruiva il futuro sovrano nella μαγεία di Zoroastro figlio di Oromazes — ossia nel culto degli dèi — e nell'arte di regnare[50]. Secondo il frammento del Μαγικός aristotelico, pervenutoci attraverso Diogene Laerzio, l'autentica μαγεία, specifica dei Μάγοι, è da

---

[45] Cfr. *Yašt* 19, 94, ora anche nell'edizione di A. Hintze, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994; cfr. Gh. Gnoli, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico* (Report and Memoirs X), IsMEO, Roma 1967, pp. 22, 24 e n. 1; nonché M. Boyce, *s.v.* «Astvat̰.ərəta», in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London - New York 1987, pp. 871b-873a.

[46] Per il materiale comparativo addotto è importante anche M. Bussagli, «Sul Contacio della Natività di Romano il Melodo. A proposito dell'Angelo-Stella», in RSBN, N.S. 22/23 (1985-1986), pp. 3-49.

[47] Vd. parte del contributo di Th. Hopfner, *s.v.* «Mageia», in *PWRE*, XIV/1, Stuttgart 1928, coll. 378 ss.

[48] Cfr. A. Panaino, «Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran», in Ch. Riedweg (cur.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del Simposio in occasione del 75° anniversario di W. Burkert* (Istituto Svizzero di Roma, 2 febbraio 2006), pp. 19-53.

[49] Vd. inoltre A. Panaino, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna 2004, pp. 10-11.

[50] *Alc.* I, 121-122.

intendersi come una cosmologia e un rituale veri e propri, in antitesi con la γοητευτικὴ μαγεία, la «magia incantatrice»[51], l'arte del sortilegio.

Il confronto tra le due fonti è significativo: per Platone la figura di Zoroastro è ormai legata al clero dei Magi, in quanto la sua dottrina viene definita μαγεία. Sappiamo, invece, che il termine *magu-* non è mai attestato nelle fonti avestiche, fatta eccezione per un passo di interpretazione controversa, ove ricorre il composto *moγu.ṭbiš-*, probabilmente «nemico dei Magu»[52]; le stesse fonti, s'è visto, conoscono però il termine *maga-*; ma né l'una né l'altra prova che Zoroastro appartenesse in origine a una cerchia di *magu-* nelle terre dell'Iran occidentale[53].

Sicuramente negativo è invece il giudizio che Platone formula sui Μάγοι nella *Repubblica*, in un passo in cui se ne parla come di «nefasti creatori di tiranni»[54] anelanti al controllo della gioventù. Tratto spiegabile con la fama di manipolatori e intriganti che gli adepti di un certo clero mazdeo ebbero in Occidente, sin dall'antichità achemenide. Il riferimento immediato è alle vicende narrate da Dario I nell'iscrizione trilingue di Bīsutūn a proposito del Mago Gaumāta, il falso Smerdi di Erodoto[55]. Gaumāta vi è descritto come una sorta di cinico criminale, che usurpa il potere grazie alla propria somiglianza con il figlio minore di Cambise, Bardiya, eliminando quanti potrebbero riconoscerlo[56].

La manipolazione politica della «menzogna» (antico-persiano *drauga-* > avestico *druǰ-*) nel contesto religioso mazdeo è stata decisiva nel definire l'empietà di Gaumāta il Mago, coinvolgendo la casta sacerdotale cui egli apparteneva. Gaumāta appare quindi il mentitore per eccellenza, l'incarnazione ahrimanica della falsità religiosa e politica. La valenza menzognera implicita nella negatività dell'episodio, cui si aggiungono le tradizioni relative alla stessa μαγοφονία[57], dimostrano che i Μάγοι erano considerati soggetti politicamente influenti e al contempo pericolosi, a guisa di manipolatori o addirittura di virtuali tiranni, in ogni caso quali soggetti subdoli e ingannatori.

---

[51] Diog. 1, 6-8 (= fr. 662 Gigon); W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di Cl. Antonietti, Venezia 1999, p. 94.

[52] *Yasna* 65, 7; *AirWb*, col. 1176.

[53] Cfr. Panaino, «Aspetti della complessità», p. 25.

[54] *Resp.* 572e.

[55] Herod. 3, 61-80.

[56] Cfr. I. Gershevitch, «Il falso Smerdi», in Gh. Gnoli (ed.), *Iranian Studies* (Orientalia Romana. Essays and Lectures 5 – SOR LII), IsMEO, Roma 1983, pp. 81-100; R. Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I/vol. 1), London 1993.

[57] Herod 3, 79, 3, Ctesia (*FGrHist* 688 F 13, 18); vd. inoltre H. S. Taqizadeh, «The Old Iranian Calendar again», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14 (1952), p. 604

Bisogna infine tener presente che la rappresentazione, reale o costruita ad arte dalla propaganda di Dario I, di un falso Smerdi, così in contrasto con il principio di verità propugnato dalla letteratura avestica, potrebbe anche riflettere una sorta di regolamento di conti interno al mondo religioso iranico. Ma le testimonianze a riguardo non sono affatto chiare, e ulteriori deduzioni, inevitabilmente troppo azzardate, rasenterebbero la pura fantasia.

Nelle fonti greche traspare la necessità di discernere la vera μαγεία del clero iranico occidentale da una più volgare γοητευτικὴ μαγεία. In molte di esse è difficile capire se i Μάγοι presi in considerazione siano intesi come sacerdoti del clero iranico o come semplici stregoni[58].

Sembra inoltre un dato acquisito che ai tempi dei Magu non esistesse alcuna «ortodossia» legata alla figura del profeta Zoroastro. Medi e Persiani hanno forse progressivamente accolto e adattato un culto propriamente zoroastriano. Ciò non esclude però l'esistenza di tradizioni mazdee se non eversive, almeno composite o ancorate a costumi e abitudini locali, difficilmente determinabili a causa della loro complessità[59].

Di notevole interesse, anche se apparentemente incongruo, è l'avvicinamento tra la *Caverna dei Tesori* e i materiali iranici affioranti in un documento orfico, il papiro di Derveni[60] (ca. V sec. a.C.). Nella sesta colonna del papiro, i Μάγοι sono menzionati tre volte quali iniziati a una conoscenza superiore. Il loro legame con il mondo iranico è desumibile da diversi indizi[61].

Il compimento di «un sortilegio» (ἐπωιδή) indirizzato ad allontanare i demoni di «ostacolo» allo sviluppo dell'esistenza è, infatti, in perfetto accordo con il pensiero e la rituaria del clero zoroastriano[62]. La recitazione dei testi sacri, essenziale nella liturgia mazdea dello *Yasna*, che in determinate circostanze include la lettura di parte del *Widēwdād*, «La legge di abiura dei demoni», si presenta come un *mąθra-* (il vedico *mantra-*), la parola sacra pronunciata nel corso della cerimonia sacrificale[63]. Il *mąθra-* è la «parola» per eccellenza (idea presente anche nel prologo del Vangelo di Giovanni), uno strumento antidemonico, curativo e salvifico, che annienta le forze del male, ossia i *daēva*. Essi sono la «stirpe» o

---

58 Un'analisi particolareggiata di queste fonti è in Panaino, «Aspetti della complessità». pp. 25-33.

59 Cfr. Gh. Gnoli, *Zoroaster in History*, New York 2000, pp. 97-98.

60 Vd. Burkert, *Da Omero ai Magi*, pp. 104-111.

61 Cfr. G. Betegh, *The Derveni Papyrus Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, pp. 78-83.

62 Panaino, «Aspetti della complessità», pp. 35 ss.

63 Cfr. A Panaino, *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 716. Band/Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31), Wien 2004, pp. 53-66.

l'«ipostasi della tenebra» (*təmasciθra-*)[64]: abortivi, mortiferi e infecondi, rappresentano un reale «impedimento», un ostacolo al dispiegarsi della vita e della buona creazione. Il loro signore, Aŋgra Mainyu, è l'artefice della *paityārəm frākərəntaṯ*, la «contro-creazione» messa in atto dal suo nefando accolito Aži Raoidita, il «Drago rosso», replica diabolica dell'Airyana Vaējah, la terra immacolata creata da Ahura Mazdā[65]: in altre parole egli mortifica e impedisce lo svolgimento naturale della vita.

Il *mąθra-* avestico, in quanto celebrazione apotropaica e proclamazione di ostilità verso la tenebra, è sicuramente da relazionare alla preghiera «sussurrata», la liturgia silenziosa recitata dai Magi nella *Caverna dei Tesori* e nella *Cronaca di Zuqnīn*. Alle pendici del *Mons Victorialis*, dopo essersi purificati ad una fonte d'acqua, essi pregano e onorano Dio in silenzio per tre giorni. Trascorsi molti anni, durante i quali il rito viene celebrato ininterrottamente, una Stella apparirà infine sul Monte. Troveremo rielaborati questi materiali mitologici nel pensiero gnostico. Un testo interessante a riguardo è la *Protennoia Triforme*, un documento affiorato dalle sabbie di Nag-Hammadi: in esso la Voce segreta dimorante nel Silenzio infinito[66] assume fattezze umane e si trasforma nel Redentore, che narra la propria catabasi al centro del mondo infero, l'Amente.

Secondo la lettura datane da Walter Burkert[67], nel papiro di Derveni, alla col. 6, linee 3-4, i demoni (δαίμονες) sarebbero anime nefaste (ψ[υχαὶ ἀνίε]ροι). Prendendo per buona quest'interpretazione, ritroveremo in ambito orfico l'antitesi che nel mazdeismo zoroastriano oppone il mondo invisibile *mēnōg* alla realtà manifesta del *gētīg*: i demoni, per lo zoroastrismo, non hanno fisicità, ma sono esseri spirituali (**mainyava-*, cioè «invisibili, mentali»); essi si manifestano come chimere o allucinazioni[68], dimorano nella dimensione noetica e restano privi di un realtà «vivente», perché nemici dell'esistenza. Il nulla è la loro dimora, al punto che, per i

---

64 Panaino, «Aspetti della complessità», p. 35 n. 62, che rimanda ancora a *Yasna* 57, 18.

65 *Widēwdād* 1, 2; vd. inoltre Gh. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963), pp. 163-193; Id., «Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus», in Aa.Vv., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea* (SOR LXXIII), IsMEO, Roma 1995, pp. 213-231; Id , *s.v.* «Dualism», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa 1996, pp. 576a-582b.

66 Cfr. *Prot. Tim.* XIII, 36, 1-3; la tematica gnostica della «Voce silenziosa» è presente nelle notizie di Ireneo (*Adv. haer.* I, 1) e di Epifanio (*Pan. haer.* XXXI, 5, 7) sui Valentiniani (cfr. anche *Exc. ex Theod.* XXIX, 1), dove troviamo la coppia primordiale Βυθός e Σιγή, cioè Abisso e Silenzio, quale fondamento ontologico del tutto.

67 Burkert, *Da Omero ai Magi*, p. 105.

68 Cfr. I. Gershevitch, «Die Sonne das Beste», in J. R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, p. 79.

testi pahlavi, Ahriman e le sue creature non possono dirsi propriamente «esistenti»[69].

Di fatto, mentre gli esseri divini e umani, creati da Ahura Mazdā, hanno sia una dimensione «mentale», sia una realtà «vivente», le entità ahrimaniche si manifestano solo «mentalmente»[70].

Aristotele, in *De anima* I, 410 b 27-411 a 2, trascrive una dottrina orfica secondo la quale «l'anima, trasportata dai venti, entra dal tutto negli esseri mentre respirano»[71] (τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων). Alcuni passi prima, un'analoga formulazione è presentata da Aristotele in vesti pitagoriche[72]: infatti alcuni pitagorici sosterrebbero che «l'anima sono i corpuscoli fluttuanti nell'aria (ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα), altri ciò che li fa muovere». Lo spazio atmosferico sarebbe dunque colmo di anime. Diogene Laerzio[73] espone in termini democritei una concezione affine, attribuendola però ai Μάγοι persiani.

Le anime sarebbero gli εἴδωλα, le «immagini», i «fantasmi»[74], le figurazioni pneumatiche fluttuanti nell'aria, sospese nello spazio eterico. Tale concezione spiegherebbe il motivo per cui il Papiro di Derveni ascrive ai Μάγοι, come nel passo di Diogene Laerzio derivato dagli *hypomnémata* pitagorici, la capacità di abbattere gli ostacoli per allontanare le potenze demoniche, con il probabile scopo di conseguire la visione delle anime, cioè di «percepire gli εἴδωλα».

---

[69] Cfr. Sh. Shaked, «Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation», in E. E. Urbach – R. J. Zwi Werblowsky – Ch. Wirszubski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 232-233; H.-P. Schmidt, «The Non-Existence of Ahreman and the Mixture (gumēzišn) of Good and Evil», in Aa.Vv., *K.R. Cama Oriental Institute. Second International Congress Proceedings (5th to 8th January, 1995)*, Bombay 1996, pp. 79-95; e più recentemente A. Panaino, «A Few Remarks on the Zoroastrian Conception of the Status of Angra Mainyu and of the Daēvas», in R. Gyselen (éd.), *Démons et merveilles d'Orient* (Res Orientales XIII), Bures-sur-Yvette 2001, pp. 99-107.

[70] Cfr. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», pp. 163-193; Sh. Shaked, «The notions *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their relation to eschatology», in *Acta Orientalia*, 33 (1971), pp. 59 ss.

[71] Kern fr. 27; G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 1990, 4 [A 60], p. 160-161; si vd anche le suggestioni comparative sull'anima quale «respiro cosmico», la cui tipologia si sovrappone a quella di Vayu, il dio atmosferico della teogonia iranico-mazdea; cfr. in partic. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung* (UUÅ 6), Uppsala – Leipzig 1938, p. 188 ss.; S. Wikander, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Teil I: Texte, Uppsala – Leipzig 1949, *passim*.

[72] Cfr. *De anima* I, 404a, 16-19 (ed. W. D. Ross, Oxford 1956 [1963²], p. 6); vd. Colli, *La sapienza greca*, p. 399 (cfr. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hrsg. von Kranz, I-III, Berlin 1956⁸, 58B 30); e vd. anche quanto dice R. Laurenti in Aristotele, *Opere*, Vol. IV (*Biblioteca Universale Laterza*, 50), Roma – Bari 1983, p. 105 n. 26.

[73] Diog. 1, 7.

[74] Cfr. Betegh, *The Derveni Papyrus*, p. 79.

Con grande sagacia, prima Gnoli e poi Burkert hanno sottolineato[75] l'origine e la natura sostanzialmente iraniche di queste dottrine presocratiche[76]: in esse ricorrono le esperienze visionarie di personaggi fondamentali del credo zoroastriano quali il profeta Zaraθuštra[77], il suo amico e protettore Wištāsp[78], che liba la *rōšngar xwarišn*, la «bevanda illuminante», ed il pio Wirāz, un sacerdote zoroastriano che, dopo aver bevuto una micidiale pozione a base di *may ud mang* (un potente intruglio allucinogeno), accede — con il *gyān čašm*, l'«occhio dell'anima», o la *gyān wēnišn*, la «visione animica» — alla vista dell'altra realtà, celeste e infera, preclusa ai sensi ordinari[79].

Attraverso la celebrazione di queste liturgie narcotiche si apre un varco temporale capace di mettere in comunicazione i sacerdoti iniziati e le divinità invitate al rito. Durante la cerimonia estatica, l'officiante non solo evoca la divinità, ma anticipa in vita la visione del mondo invisibile, dell'aldilà prima della morte e, per un momento, sospendendo la realtà presente, mescolata e corrotta dalla presenza delle forze del male, si eleva al di sopra del contingente[80].

La possibilità di accedere a questa condizione visionaria di esistenza è resa nella *Caverna dei Tesori* dall'antitesi tra ricchezza e povertà[81]: i Magi abbandonano le proprie dimore regali per «scendere» in una nuda e povera caverna. È qui sottinteso il contrasto gnostico tra il palazzo ce-

---

[75] Cfr. Gh. Gnoli, «Ašavan. Contibuto allo studio del libro di Ardā Wirāz», in Gh. Gnoli - A. V. Rossi (cur.), *Iranica* (*IUO - Seminario di Studi Asiatici*, Series Minor, X), Napoli 1979, p. 419 n. 162; Burkert, *Da Omero ai Magi*, pp. 108-111.

[76] Per le ascendenze iraniche del pensiero di Democrito, vd. anche l'intermittente lavoro di Ch. Herrenschmidt, «Entre Perses et Grecs I. Démocrite et le mazdéisme. Religion, philosophie, science», in *Transeuphratene*, 11 (1996), pp. 115-143.

[77] *Yasna* 30, 3; sull'estatismo avestico e gathico, si vd. in particolare A. Piras, «Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien», in *Studia Iranica*, 27 (1998), pp. 163-185. Maggiori particolari sull'estasi di Zoroastro si trovano nei testi in medio-iranico: uno di questi è il *Bahman Yašt*, un compendio di materiali apocalittici diversi, sostanzialmente avestici, che raccoglie due versioni di una visione del profeta; cfr *Bahman Yašt* I, 1-11; III, 1-29; ora nella versione di C. G. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma LXXV), IsMEO/IsIAO, Roma 1995, p 133 (testo), 149 (trad.); pp. 134-135 (testo), pp. 150-152 (trad.).

[78] Cfr. *Dēnkard* VII, 3 (4), 84 (ed. Sanjana, XIV [London 1915], p. 32, 4-6); vd. inoltre Ph Gignoux, «La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne», in Aa.Vv., *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, p. 68; e in partic. Gnoli, «Ašavan», p. 418.

[79] Vd. l'edizione di Ph. Gignoux, *Le Livre d'Ardā Wirāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30 - Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14), Paris 1984, capp. I-III.; e Gnoli, «Ašavan», pp 387 ss.

[80] Cfr. Gnoli, «Lo stato di "maga"», pp. 106 ss.

[81] Cfr. Su-Min Ri, *Commentaire*, p. 459.

leste in cui alberga Dio e la caverna o antro terreno, luogo dell'incarnazione[82]. Le vicende dei Magi si sviluppano attraverso due livelli di realtà, una doppia esistenza[83] che la «gnosi partica»[84], riflessa in testi quali gli *Atti di Tomaso*, esprime nella specularità tra la camera nuziale del palazzo celeste e quella terrena[85].

Un tratto enigmatico comune alla *Caverna dei Tesori* e ai materiali iranici è la statua di un cavallo bianco edificata dal re Sāsān[86] in Azerbaigian.

Nella tradizione iranica, Sāsān, padre leggendario di Ardaxšīr I (224-240 d.C.), è l'eroe eponimo dell'impero[87]. L'intento del nostro testo è mettere in relazione il retaggio biblico ed ebraico rappresentato da Yonṭon, figlio di Noè e iniziatore di Nemrōd alla sapienza profetica[88], con Zoroastro e l'istituzione del culto del fuoco[89]. Così Sāsān intreccia un diadema per Nemrōd[90], azione che avvicina il «gigante» e cacciatore biblico a Zoroastro[91]. Un parallelo noto agli scritti pseudoclementini, secondo i quali Nemrōd «è chiamato Zoroastro dai greci»[92].

---

[82] Una tematica che fa anche parte dell'esegesi neoplatonica del mito ellenistico-iranico di Mithra, così come reso da Porfirio nel suo *De antro nympharum* 22 (cfr l'edizione di L Simonini, *Porfirio. L'antro delle Ninfe* [Classici Adelphi 48], Milano 1986, p. 66 e comm. p. 191), dove lo Zodiaco è la cornice cosmica della caverna mithraica, di cui cinge la volta.

[83] Cfr. Gh. Gnoli, «Cosroe dall'Anima Immortale o della doppia felicità», in Aa.Vv., *Un ricordo che non si spegne. Scritti di docenti e collaboratori dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani* (Istituto Universitario Orientale - Dipartimento di Studi Asiatici, *Series Minor* L), Napoli 1995, pp. 119-146.

[84] Per la definizione, cfr G. Widengren, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden 1961, pp. 255 ss.

[85] Cfr. P.-H. Poirier (éd.), *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte-traduction, commentaire* (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve 1981, pp. 185 ss.; 327-348, A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction. Text. Commentary* (Novum Testamentum *Supp*. 5), Leiden 1962, pp. 34 ss.; Su-Min Ri, *Commentaire*, p. 459.

[86] *Caverna dei Tesori* 27, 4-5, Monneret de Villard, *Le leggende orientali*, pp. 115 ss.

[87] Cfr. Widengren, *Die Religionen Irans*, pp. 343-345.

[88] Sull'origine del nome Yonṭon e sulla sua figura, cfr. Su-Min Ri, *Commentaire*, pp. 341 ss.; in partic. p. 348 ss.

[89] *Caverna dei Tesori* 27, 1-3.

[90] *Caverna dei Tesori* 24, 25.

[91] Sulla caratterizzazione zoroastriana dell'ideologia regale, vd in partic. A. Piras, «Sulla gioia e sul diadema», in C. G. Cereti – B. Melasecchi – F. Vajifdar (eds.), *Varia Iranica* (Orientalia Romana 7 – SOR XCVII), IsIAO, Roma 2004, pp. 183-211.

[92] Ps.-Clem., *Hom*. 9, 3 ss.; *Rec*. 1, 30, 7; cfr. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Gottingen 1907 (repr. 1975), p. 145.

Il cavallo[93], strumento di guerra e di sopravvivenza, quindi oggetto di venerazione, è un animale fondante la vita dell'Iran arcaico. Le fonti classiche parlano di una grande pianura nella Media, chiamata Nisea, dove vengono allevati fortissimi destrieri[94]. Il cavallo bianco è circonfuso di una grande sacertà, nota Senofonte[95]; e in una fonte avestica, il *Bahrām Yašt*, il possente dio guerriero Vərəθraγna appare a Zaraθuštra nelle sembianze di un cavallo bianco[96]. Una sequenza apocalittica del pahlavi *Zādspram*, che ha delle strette affinità con la visione di san Giovanni a Patmos, descrive il dio Ohrmazd nella sua manifestazione ultima: alla fine dei tempi, egli apparirà nella notte, a cavallo di un destriero infuocato[97].

Ādur Gušnasp è uno dei quattro grandi fuochi sacri dell'impero sassanide: è il «fuoco del destriero» o «dello stallone», cioè *gušn-asp*, (dal medio-persiano *gušn* = maschio e *asp* = cavallo)[98], localizzato, secondo le fonti, nell'antica città di Shiz, l'attuale Taxt-i Sulaymān, nell'Azerbaigian, un tempio rilevante nella geografia sacra dell'impero sassanide[99]. La mitografia iranica utilizza anche l'immagine del cavallo quale ipostasi nella lotta tra i due principî, la Luce e le Tenebre. Nell'avestico *Tištar Yašt*, il mitico mare onirico Vouru.kaša è il campo di battaglia in cui lottano i due stalloni Tištrya ed Apaoša, che si affrontano in tre scontri successivi, l'uno per ottenere e l'altro per impedire il libero flusso delle acque vivificanti ricolme di *x$^v$arənah-*, lo splendore inafferrabile[100]. I due destrieri, il bianco Tištrya-Sirio e il nero il demone Apaoša, agente di Ahriman[101], personificano un duello cosmico che va ben al di là di una tenzone combattuta simbolicamente per liberare le acque e favorire

---

[93] Cfr. anche A.Sh. Shahbazi, *s.v.* «Asb. I. In Pre-Islamic Iran», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, p. 724b.

[94] Herod. 7, 40, 3; Strab. 11, 13, 7.

[95] *Cyrop.* 8, 3, 11.

[96] *Yašt* 14, 3.

[97] *Zādspram* 34, 58; Gh. Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 119.

[98] Cfr Monneret de Villard, *Le leggende orientali*, p. 116 n. 4; Su-Min Ri, *Commentaire*, p. 319.

[99] Una prima introduzione e ulteriori ragguagli bibliografici si possono trovare in E Albrile, «Il paradiso esiliato», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 9: 2 (2005), pp. 5-20.

[100] Cfr. A. Panaino, *Tištrya. I: The Avestan Hymn to Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII, 1), IsMEO, Roma 1990, pp. 46 ss.; e prima Gh. Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce», p. 101; Id., «Note su Yasht VIII, 23-25», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963), pp. 91-93; vd. anche Shahbazi, *s.v.* «Asb. I. In Pre-Islamic Iran», p. 725a.

[101] Cfr A. Panaino, *Tištrya. II.*, pp. 19; 95 ss.

l'inizio della stagione delle piogge, ma si estende alla totalità della vita religiosa dell'Iran antico. Nella vicenda sacrale si colloca l'oblazione liturgica del cavallo, azione dalle dirette corrispondenze nel mondo vedico. Erodoto narra che l'esercito al seguito di Serse officiò tale sacrificio per propiziarsi il guado del fiume Strimone[102]: in questa occasione i Magi, in quanto φαρμακεύσαντες[103], immolarono un grande quantità di cavalli bianchi come «rimedio» magico e «farmaco» per lenire e «avvelenare» l'impeto del fiume[104].

Erodoto non collega i Μάγοι alla «magia» in senso volgare[105]. Essi vengono descritti come una tribù meda di manipolatori del sacro, specialisti della rituaria religiosa a servizio della casata achemenide. I loro uffici sono indispensabili per le libagioni e i sacrifici[106] e, secondo altre fonti, ad essi è demandato il compito di investire i sovrani al momento dell'ascesa al trono[107]. Tra le loro mansioni vi è quella di salmodiare teogonie[108], ovvero di recitare i testi sacri, ma anche di praticare l'esposizione dei cadaveri e di uccidere gli animali ritenuti nocivi[109], cioè «ahrimanici»[110], tutti fatti che, peraltro, concordano con alcune espressioni essenziali della tradizione religiosa mazdea, sulle quali si diffonde anche Senofonte[111]. Per Erodoto, i Μάγοι sono interpreti di sogni e hanno competenze astromantiche, poiché rivelano il significato delle eclissi solari[112]. In realtà Erodoto, con tali affermazioni, accredita i Μάγοι iranici con una serie di funzioni rituali tipiche della cultura mesopotamica, segnatamente babilonese.

Si può infine concludere che la presenza dei Magi, nel *Vangelo di Matteo* 1, 12, e nelle fonti che testimoniano la diffusione del verbo cristiano nel mondo aramaico, rimanda a una cultura religiosa, verosimilmente iranica, con cui la comunità giudaica aveva da tempo strette relazioni

---

[102] Herod. 7, 113, 2.

[103] Cfr. J. N. Bremmer, «The Birth of the Term 'Magic'», in *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik*, 126 (1999), p. 5.

[104] Herod. 7, 114, 1.

[105] Cfr. Panaino, «Aspetti della complessità», pp. 39 ss.

[106] Herod. 7, 43, 2; 113-114; 191.

[107] Plutar. *Artax*. 3, 1-2.

[108] Herod. 1, 132, 3.

[109] Herod. 1, 140.

[110] Cfr. M. Moazami, «Evil Animals in the Zoroastrian Religion», in *History of Religion*, 44 (2005), pp. 300-317; vd. inoltre Agath. *Hist*. II, 24

[111] Cyrop. 8, 1, 23; 3, 11.

[112] Herod. 1, 107-108; 120; 128, 2; 7, 19; 37.

culturali[113]. Una cultura che attendeva autonomamente la venuta di un «Salvatore del mondo» e si contrapponeva, peraltro, al potere di Roma. I Μάγοι, che ungevano i sovrani achemenidi, erano venuti a «ungere» con gli unguenti sacri il nuovo re del mondo[114]. D'altro canto, essi appaiono quali interpreti dei moti degli astri (al pari degli astronomi mesopotamici). Ma la loro sapienza, per quanto pagana, non viene guardata con disprezzo e certamente i suoi detentori non sono stregoni. L'opera dei Magi, forse nota attraverso una *aggadah* letta e interpretata nella cerchia famigliare di Gesù, sarà recepita in modo estremamente positivo dalla fonte neotestamentaria, e da lì confluirà in tutta la cultura cristiana di lingua aramaica, cioè siriaca.

SUMMARY

According to Matt. 2, 1-12, after Jesus was born, while Herod was king, "wise men from the East" arrived in Jerusalem with gifts for the new-born Messiah, saying that they had seen his Star in the East. This *hapax* in the NT Gospel narratives goes back to an Iranian religious tradition about the birth of the Zoroastrian Saviour, the Saoshyant. This narrative is included in some Aramaean (Syriac)-Christian texts related to the so-called "Adam's Books." One of the most important of these texts is the "Book of the Cave of Treasures," which testifies to an Iranian-Aramaean religious koinè. Such writers as Herodotus, Strabo (15, 727. 733) and Plutarch (On Isis and Osir. 46) were familiar with the Zoroastrian Magi. similar traditions feed the legendary world (Aggadic) to which the work of Matthew makes reference.

via Paisiello 76/B Ezio Albrile
I-10154 Torino

[113] Il pioniere nello studio di queste interazioni culturali è stato Geo Widengren nel suo *Iranisch-semitische Kulturbegegung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft fur Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen 1960; vd. inoltre J. Neusner, «Rabbi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia», in *History of Religions*, 6 (1966), pp. 169-178; E. Albrile, «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp 27-54; Panaino, *I Magi evangelici*, *passim*

[114] Panaino, *I Magi evangelici*, pp. 17-20.

---

Sebastian Brock

# New fragments of Sahdona's Book of Perfection at St Catherine's Monastery, Mount Sinai

The Book of Perfection by Sahdona/Martyrius (early 7th cent.) is one of the masterpieces of East Syriac monastic literature.[1] The work is for the most part preserved in a single manuscript which was copied in Edessa 'the Christ-loving and blessed city' in AD 837 (having been completed on 16th March); it was then donated by the scribe, Abba Sergios, to 'the shrine of Mar Moses on the Holy Mountain of Sinai'. The remains of this manuscript, as currently known,[2] are no longer preserved at the Monastery of St Catherine, but are today divided up between a variety of different Western libraries: most of the manuscript has ended up in Strasbourg, but the colophon giving the information cited above is in St Petersburg, and odd folios are also to be found in Milan (Ambrosian Library) and Birmingham (Mingana Collection).

Thanks to the recent publication of Mother Philothée of Sinai's extensive and most valuable catalogue of the Monastery's main collection of the Syriac 'New Finds', *Nouveaux manuscrits Syriaques du Sinaï* (Athens 2008), it is now emerges that the Monastery still possesses a number of folios of this unique manuscript (M45N). As was the case with the famous Greek Codex Sinaiticus, the 'New Finds' have once again provided parts of a manuscript of which hitherto the Monastery was not known to have retained any part at all.

The identification of fragmentary manuscripts is by no means an easy or straightforward task, and perfectly reasonably enough in the absence of any indication of the author, Mother Philothée describes the frag-

[1] Edited, with French translation, by A. de Halleux, *Martyrius (Sahdona), Oeuvres spirituelles*, I-IV (CSCO 200-201, 214-5, 252-5 = Scriptores Syri 86-7, 90-91, 110-113; 1960-1965)

[2] The original work was in two parts, of which the first is entirely lost; what survives of the manuscript of 837 begins in the middle of Chapter 7 of *Memra* 2 of the First Part. As will be seen below, Vatican Syr. 623 contains an excerpt from the lost earlier part of the manuscript of 837.

ments as 'Homélies, instructions'. Thanks to the generous provision of photographs in her catalogue, the beautiful estrangelo hand of the folio illustrated (p. 474) at once reminded me of two folios from the Sahdona manuscript that had ended up in the Mingana Collection.[3] The identity of M45N as indeed part of the Sahdona manuscript of 837 is confirmed by the contents of the folio illustrated (and helpfully transcribed on pp. 475-6), for the opening words correspond exactly with p. 8, lines 3ff, in the edition by A. de Halleux. The text of the edition at this point was not taken from the Sinai manuscript, but from Vatican Syr. 623, dated AD 886, which was almost certainly copied directly from the Sinai manuscript. Most fortunately ff. 173-179 of this manuscript preserve part of the text that is missing from the Sinai manuscript, and thus the small overlap with M45N, f. 1, makes it possible to identify with absolute certainty the author of M45N as Sahdona.

Towards the bottom of the first column of the folio illustrated, we learn that the opening text on the folio must belong to Chapter 3 (that is, of *Memra* 2 of Part I), for the following section is headed: 'Four, On how the way of righteousness from the beginning was transmitted in all the saints; and with what labours and afflictions both those at the beginning and those at the end together travelled on it'. Since the excerpt in the Vatican manuscript concludes at the end of Chapter 3, all the rest of the text of M45N is completely new, thus filling in what is evidently a quite extensive gap between the end of the text in Vatican Syr. 623 and the beginning of the Sinai manuscript as hitherto known. De Halleux had already rightly supposed that, following the text of Vatican Syr. 623 (= pp. 1-8 of his edition), a lacuna followed before the text continued with folios of the Sinai manuscript now in the Ambrosian Library, Milan (ff. 137-42)[4].

Thanks to Mother Philothée's generous amounts of transcription from these folios of M45N, it is possible to get some idea of their importance. Folios 1-6 provide a continuous text, all (after the ending of Chapter 3)

---

[3] Edited in "A further fragment of the Sinai Sahdona manuscript", *Mus* 81 (1968), 139-154. This fills the lacuna on p. 28 of vol. I of de Halleux's edition; since the first folio of the Mingana fragments contains the beginning of Chapter 8, this means that the text on pp. 8, line 17 to p. 28 line 5 of the edition must belong to Chapter 7 (and not Chapter 8, as de Halleux supposed, reasonably enough, not having knowledge of these two folios). Their identification furthermore requires a re-ordering of folios 131 and 132 of the Ambrosian Library fragments (= de Halleux, pp. 39-43): these should in fact be in the sequence 132-131, after which f 1 of the Strasbourg manuscript follows immediately (these reordered folios are translated on pp 151-4 of my article).

[4] Recently P. Géhin has identified a further Milan folio (f. 87) as belonging to the Sahdona manuscript, fitting between f. 170 of the Strasbourg manuscript and f. 1 of the St Petersburg fragment (ed. de Halleux, IV, p. 89): see OC 91 (2007), p. 19.

belonging to Chapter 4. There is clearly a lacuna between f. 6 and f. 7, and the end of Chapter 4 and beginning of Chapter 5 are lost. Folio 7v preserves the end of Chapter 5 and beginning of Chapter 6, with the rest of that Chapter continuing on ff. 8-13; then on f. 13r the beginning of Chapter 7 is indicated. It is thus possible that f. 137 of the Ambrosian fragments (p. 8, line 20 of de Halleux's edition) follows on immediately from M45N, f. 13v, since pp. 8-28 are now known to belong to Chapter 7, rather than Chapter 8 (see note 3); in order, however, to verify whether or not this is so, it will be necessary to consult the final words of f. 13v (in order to make a join, a feminine subject is required, probably *dehlat alaha*, 'fear of God').

M45N also includes two loose folios ('A' and 'B'), of which Mother Philothée gives excerpts on p. 478. Thanks to her transcriptions it is possible to identify the *incipit* of the recto of A as belonging to part of the text otherwise preserved only in Vatican Syr. 623, for the excerpt given corresponds to p. 4, lines 5-9 of de Halleux's edition. B, on the other hand, does not correspond with any of the text in Vatican Syr. 623, and so it will represent one more page of new text from The Book of Perfection.

*Appendix: some further identifications*

The publication of Mother Philothée's catalogue is an extremely important event in the history of Syriac studies: the Syriac manuscripts of St Catherine's Monastery, along with those of Deir al-Surian, constitute the two collections of outstanding significance for our knowledge of Syriac literature. Thus it is not surprising that her catalogue brings to light for the first time a number of hitherto unknown Syriac works, as well as valuable supplementation to ones that are already known. It seems worth adding here, as a small token of gratitude, a few more preliminary identifications that can be made on the basis of the photographs and excerpts generously provided by her in her catalogue.

M23N: the palimpsest folio illustrated on p. 352 can just be made out to contain John 3:26-7 (Peshitta).

M26N: Protogospel of James. Folio 2v (illustrated and transcribed) corresponds to 6:2, and f. 5v (transcribed) to 17:1.

M28N and M29N are both from John Chrysostom's Homilies on John (M28N and Sparagmata [Fragments] 47 and 48 belong to the same manuscript; M29N, M74N, and Sparagmata 28 and 74 all belong to the same manuscript).

M38N: the illustrated text comes from John of Sinai, *Ladder*, 31 (To the Shepherd), sections 44-50.

M57N: the illustrated text is from the Martyrdom of Shmona and Gurya, sections 56(end) - 61 (in F.C. Burkitt's edition).

M61N: the texts transcribed from ff. 1-8 correspond to the Life of Antony, chapters 73-80. The three folios ('B'), one of which has the header 'Of the holy Eulogios', would appear, on the basis of the content, to be from a work by the Patriarch Eulogios of Alexandria (d. 602; CPG 6971-6).

M67N also M25N: Jacob of Serugh, *Memra* on the Six Days of Creation.

Several of the manuscripts are evidently part of ones already known from the 'Old Collection', catalogued by Mrs Lewis; in the case of several others, it is clear that some of the fragments published in my *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai* (Athens 1995) also belong to manuscripts described in Mother Philothée's catalogue.

Oriental Institute
Pusey Lane
Oxford OX1 2LE
England

Sebastian P. Brock

Ugo Criscuolo

# Filosofia e scienza a Bisanzio dal 1204 al 1453

Vedono la luce nel volume che qui presentiamo[1] i dieci contributi presentati al XX Congresso Internazionale di Studi Bizantini (Parigi, agosto 2001), preceduti dalla *Préface* dei curatori e da una breve, ma lucida *Introduction* di Jean Irigoin, che è fra gli ultimi testi dati alle stampe dal grande filologo d'oltralpe scomparso sul finire del gennaio 2006. Il titolo sotto il quale i contributi sono raccolti, e che è lo stesso dato alla *Table ronde*, appare, a lettura del volume, alquanto ristretto: si tratta invero di una riflessione, che è all'insieme globale e circostanziata, della *civilisation* dell'ultimo quarto del millennio bizantino, con uno sguardo molto attento alla cangiante situazione politico-istituzionale di un Impero, che, come osserva St. Lazaris nel suo intervento (*La production nouvelle et Dèmètrios Pépagôménos*, pp. 225-267) era ormai ripiegato su sé stesso (p. 227: «En effet, l'empire byzantin des deux derniers siècles n'était pas seulement un empire ruiné, il était également un empire replié sur lui-même»), in progressiva riduzione territoriale e — aggiungiamo — inserito in un contesto geopolitico plurale e tendente ormai alla formazione di stati nazionali nell'Occidente latino, divenuto ora finalmente un interlocutore a più livelli, certamente mal sopportato ma indispensabile, dell'antica *pars* orientale dell'ecumene romana; condizione questa che rendeva di per sé assurde e pericolose ogni velleità di orgoglioso isolamento e la pretesa, sempre più formale, della 'universalità' romana. Ciò nonostante, la forza della grande tradizione culturale bizantina, che aveva solide radici nella rielaborazione dell'Antico avutasi nei secoli del Tardoantico, permise di superare, già nella fase nicena, il trauma della perdita della capitale nel 1204 e di porre le premesse per la riconquista di essa (1261), dando luogo a quella età dei Paleologi che produsse una Bisanzio all'insieme nuova ed antica, con ancora circa due secoli di vita trava-

[1] *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission.* Actes de la Table Ronde organisée au XXe Congrès International d'Études Byzantines (Paris 2001). Edité par M. Cacouros et M.-H. Congourdeau. Introduction de (†) J. Irigoin ("Orientalia Lovaniensia Analecta" 146). Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven-Paris-Dudley, MA 2006

gliata eppur feconda, senza la quale, probabilmente, la rinascenza occidentale sarebbe stata ben diversa[2].

La breve *Introduction* di Irigoin (pp. 15-17) pone in primo piano l'aspetto fondamentale del 'fenomeno Bisanzio' alla sua ultima fase, quello della continuità, nell'àmbito della cultura e dell'insegnamento, con la tradizione greco-romana e tardoantica; questa continuità reggeva sui «programmes scolaires» e sulle «méthodes pédagogiques», restati sostanzialmente gli stessi, in Oriente come anche in Occidente, lungo l'antichità, il medioevo, la rinascenza e gli inizi della civiltà moderna, ed era sorretta dalla consapevolezza dell'unità del sapere; in effetti «la frontière entre ce que nous appelons, au sens large, disciplines scientifiques et disciplines littéraires, est beaucoup moins précise que chez nos contemporains»: l'ἐγκύκλιος παιδεία e la τετρακτύς da una parte, le sette arti liberali dall'altra, associano i due tipi di discipline, alle quali si aggiungono, in coerenza con la tradizione antica, la medicina, la veterinaria, la farmacia. Altro aspetto fondamentale è visto nel decentramento della *Kultur* bizantina rispetto al monocentrismo costantinopolitano che si ebbe soprattutto a partire da Fozio: se con la riconquista del 1261 Costantinopoli «reste la capitale» e ritorna a essere il maggior polo culturale, con i suoi monasteri e le annesse biblioteche e fondazioni caritatevoli, si aggiungono a essa altri centri di elaborazione e di irradiazione di cultura, come Nicea e Mistrà, e in più l'Italia meridionale ex-bizantina, ora più che mai, nonostante la cessazione della dipendenza politica, «active [...] dans le maintien de l'hellénisme en Occident», e in alcuni casi, come emerge dalla critica delle testimonianze manoscritte, latrice di un'ininterrotta tradizione autonoma, parallela a quella della capitale.

I tratti fondamentali della cultura dell'epoca quali delineati da Irigoin trovano adeguato sviluppo nel *Rapport* di M. Cacouros (*La philosophie et les sciences du* Trivium *et du* Quadrivium *à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation: les textes et l'enseignement, le cas de l'école du Prodrome*, pp. 1-51), che muove dalla distinzione e dal significato storico dei due periodi considerati dal tema della *Table* (1204-1261 e 1261-1453), peraltro strettamente connessi. Premesso che «l'homme byzantin [...] n'aimait pas les modifications et, en règle générale, il était plus prompt à

---

[2] Cfr. Lazaris, p. 227. «En effet, cette période est marquée à la fois par une décadence sans précédent de l'empire, mais aussi par une production culturelle exceptionnelle. Celle-ci est d'autant plus étonnante qu'elle a eu lieu dans des conditions qui, à première vue, ne lui étaient pas favorables, bien au contraire. Du point de vue économique et militaire, la fin de l'empire avait commencé avec la quatrième croisade en 1204 et plus rien ne pouvait lui redonner la gloire d'antan. Cependant, nous constatons pendant cette période une soif d'apprendre, de redécouvrir les textes des Anciens et une envie de les commenter et d'en produire de nouveaux»

se cantonner dans la tradition qu'à chercher l'innovation» (p. 2), lo studioso osserva che i convulsi avvenimenti che tennero séguito alla catastrofe del 1204, e, poi, dopo la restaurazione, l'avanzata dei Turchi che comportò come naturale conseguenza una spinta dell'Impero verso l'Occidente, anche attraverso i tentativi di risolvere la controversia religiosa con la sede romana (si vedano i concili unionisti del 1272 a Lione e del 1437-1439 a Ferrara-Firenze, con la presenza, quest'ultimo, dell'imperatore Giovanni VIII e di Giorgio Gemisto Pletone, che nell'occasione convinse Cosimo de' Medici a fondare l'Accademia Platonica, evento che influì non poco sulla *renaissance*), costrinsero, pur fra la diffidenza dei ceti maggiormente conservatori (destinata peraltro a perpetuarsi anche *après Byzance*), a praticare innovazioni, poiché attorno al mondo bizantino, «il n'y a que changement, modification et instabilité». Insomma, il compito che la cultura bizantina si trovò di fronte, soprattutto nel periodo niceno, fu all'insieme quello di salvare la tradizione e di produrre il cambiamento; Bisanzio innovò nella conservazione, operazione già matura nel 1261, quando l'antica capitale fu riconquistata e l'Impero riacquistò la sua unità, sebbene in ridotte dimensioni e lacerato da spinte centrifughe e da compromessi talora limitanti la sua stessa sovranità (si pensi ai rapporti con Venezia e Genova). Ma furono proprio i rapporti con l'Occidente e la reciproca apertura fra le due lingue a costituire l'aspetto nuovo e fecondo della Bisanzio rinnovata, e questo — va aggiunto — sulla linea di una tendenza che si era già stabilizzata nell'età dei Comneni, soprattutto lungo il regno di Manuele I[3]. L'interscambio fra le due antiche *partes* dell'Impero finì però per giovare non alla salvezza di Bisanzio, ma alla rinascita dell'Occidente, all'umanesimo e alla rinascenza. Cacouros dedica particolare attenzione alle forme e alle strutture dell'insegnamento superiore, che sulla linea della tradizione affermata già nell'età precedente emerge dalle testimonianze come saldamente ancorata al patriarcato, che sembra averne assunto, attraverso la 'scuola patriarcale', le forme più alte. Ma anche la 'scuola patriarcale' fu in gran parte un prodotto dell'età dei Comneni e sembra aver costituito allora, nonostante le riserve di carattere per così dire istituzionali espresse da alcuni studiosi, l'alternativa alla cosiddetta Università imperiale 'laica' di Costantino IX Monomaco (1042-1055), certamente a sèguito delle controversie destate dall'insegnamento di Michele Psello e dei 'processi' in difesa dell'ortodossia avviati da quello clamoroso contro l'allievo di Psello Giovanni Italo ancora sotto il regno di Michele Duca (1076-1077) e

[3] L'età dei Comneni appare alquanto trascurata nei vari contributi. In realtà, la Bisanzio 'rinnovata' della sua ultima fase somiglia piuttosto alla Bisanzio del XII secolo che a quella dei secoli precedenti.

culminati con la condanna definitiva delle tesi dello stesso Italo, pronunciata in Santa Sofia, *instante reo*, il 13 marzo 1082 (domenica dell'ortodossia), proprio agli inizi del regno di Alessio I, e proseguiti sotto i suoi successori (si vedano i processi del 1156-1157, che coinvolsero, fra altri, il noto letterato, e già διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου, Niceforo Basilace, a proposito dell'interpretazione della formula σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος in uso nella liturgia di Giovanni Crisostomo).

La 'scuola patriarcale' appare con i Comneni e sotto i loro successori strutturata in tre cariche didascaliche (o ὀφφίκια, secondo J. Darrouzès) apicali (διδάσκαλος τοῦ ψαλτῆρος, τοῦ ἀποστόλου *vel* τῶν ἐπιστολῶν e, infine, τοῦ εὐαγγελίου *vel* τῶν εὐαγγελίων *vel* οἰκουμενικὸς διδάσκαλος)[4]; sotto i Paleologi è documentata la carica del καθολικὸς διδάσκαλος, figura, questa, ancora non sufficientemente definita quanto ai suoi compiti[5], operante, come appare da varie testimonianze, nel monastero del Prodromo a Petra[6]. L'accentramento nel patriarcato della cultura e dell'insegnamento, visto in prospettiva storica, riflette la crisi politica di Bisanzio, la cui identità veniva a identificarsi sempre più con l'ortodossia, come peraltro dimostrato dal fallimento dei vari tentativi unionisti, talora favoriti dall'autorità imperiale, anche quando, come nei giorni dell'agonia della Costantinopoli ortodossa, la ricomposizione delle divergen-

---

[4] La struttura di questa scuola, che annoverò fra i διδάσκαλοι gli esponenti di maggior spicco del *milieu* culturale già nel XII secolo doveva essere abbastanza complessa e conoscere altri insegnamenti minori — di competenza imperiale? — in aggiunta ai tre apicali Ad esempio, è attestata per Michele Italico, futuro διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου (1143), la dignità, minore, o 'precaria', di διδάσκαλος τῶν ἰατρῶν, ottenuta sotto Giovanni Comneno per intercessione di Irene Duca, comportante, a quanto pare, un insegnamento nell'àmbito della stessa 'scuola'. In materia, mi sia permesso il rinvio al mio contributo «Chiesa e insegnamento a Bisanzio nel XII secolo: sul problema della cosiddetta "Accademia Patriarcale"», in *Siculorum Gymnasium* NS XXVIII (1975), pp. 373-390. Fra i maestri della 'scuola patriarcale' nella sua fase tarda è quel Manuele Caranteno (*vel* Saranteno), che fu poi patriarca nell'esilio niceno, del quale ci restano vari scritti: segnalo a Cacouros, che li dà come inediti, che essi hanno avuto *editio princeps* a mia cura in due riviste scientifiche, a cavallo fra gli anni settanta ed ottanta del secolo trascorso: *ΕΕΒΣ* XLII (1975-1976), pp. 213-221, XLIV (1979-1980), pp. 153-163; *BBGG* NS XXX (1976), pp. 139-150, XXXI (1977), pp 103-119, XXXVI (1982), pp. 123-136.

[5] Cfr. Cacouros, p. 23: «Ainsi le titre de *katholikos didaskalos* aurait sans doute été conçu dans le sens d'un maître capable de combiner, *simultanément et au sein de la même institution*, deux éléments différents, à savoir la théologie et les sciences encyclopédiques sans oublier la philosophie». È pertanto da supporre che si trattasse di una sorta di 'rettore', di ὕπατος (così cone Michele Psello fu ὕπατος τῶν φιλοσόφων nella Università di Costantino Monomaco), maestro e coordinante le attività della scuola (il titolo potrebbe essere stato alternativo a quello di διδάσκαλος τῶν διδασκάλων, con il quale è indicato Manuele Holobolo: cfr. *ibid.*, n. 87).

[6] Cacouros, p. 23: «Quant au lieu d'exercice de ce maître à tout faire (*katholikos*), il s'agissait très probablement du monastère du Prodrome»; cfr. Id., pp. 36-42.

ze religiose si ripresentò come importante risorsa per la salvezza[7] e vide su opposte posizioni l'imperatore Costantino XI[8] e il patriarca, appoggiato, questo, dalla popolazione.

Al *Rapport* fanno séguito i contributi di B. Roosen e P. van Deun, *Les collections de définitions philosophico-théologiques appartenant à la tradition de Maxime le Confesseur: le recueil centré sur* ὁμώνυμον, συνώνυμον, παρώνυμον, ἑτερώνυμον, pp. 53-76; di C. Steel e C. Macé, *Georges Pachymère philologue: le* Commentaire *de Proclus au* Parménide *dans le manuscrit* Parisinus gr. 1810, pp. 77-99; di (†) J. Brams, *Traductions et traducteurs latins dans l'empire de Nicée et sous les Paléologues*, pp. 101-112; di P. Beullens, *L'étude de l'*Histoire des animaux *durant l'occupation latine de Constantinople et sous les Paléologues*, pp. 113-125; di L. Brisson, *Pléthon et les* Oracles Chaldaïques, pp. 127-142; di L. Couloubaritsis, *Platonismes et aristotélisme à Byzance dans l'empire de Nicée et sous les Paléologues*, pp. 143-156; di A. Tihon, *Sous la plume de Jean Chortasmenos: les scolies byzantines sur la trepidation des equinoxes*, pp. 157-184; di M.-H. Congourdeau, *La medicine à Nicée et sous les Paléologues: état de la question*, pp. 185-188; di A. Touwaide, *The Development of Palaeologan Renaissance. An Analysis Based in Dioscoride's* De materia medica, pp. 189-224; di St. Lazaris, *supra* citato. Questi contributi possono essere distinti, grosso modo, in due gruppi: l'uno di carattere piuttosto monografico, l'altro caratterizzato dalla presentazione dello *status* e degli *instrumenta studiorum* (tali, almeno in prevalenza, i contributi di Tihon, di Congourdeau, di Touwaide). Il numero e la complessità delle tematiche, spesso intersecantesi, non consentono in questa sede una loro presentazione dettagliata; sarà pertanto opportuno cogliere qualche spunto di discussione dall'insieme.

Il *renouveau* fu un fenomeno che vide protagonisti un numero di intellettuali relativamente ristretto; Lazaris rileva (p. 227) che «durant cette période, les acteurs de ce renouveau ne devaient pas dépasser les 150 à 200 personnes», persone che si conoscevano fra di loro e che a gruppi gravitavano attorno a diversi centri di potere. Questo spiega che nel volume si susseguono, nella trattazione delle varie tematiche gli stessi nomi, il che dimostra che l'*intellegentia* del tempo operava su più fron-

[7] Il che peraltro non era una novità: il potere imperiale non sottovalutava l'importanza dei rapporti con l'Occidente e con la sede romana: come è noto, già Costantino IX cercò vanamente di 'fermare' lo scisma del Cerulario nel 1054 e tentativi di compromesso non mancarono sotto i Comneni, soprattutto col regno di Manuele I

[8] Indicato per due volte da Cacouros (pp. 44 e 46) come Costantino XII. È probabile che C. ritenga, con alcuni studiosi, come Costantino XI quel Costantino, figlio di Michele VII Duca, che Alessio I Comneno riconobbe come erede e associò all'impero prima della nascita di suo figlio Giovanni (= Giovanni II). Cfr. Anna Comn. III 4,5-6.

ti, sulla linea della ἐγκύκλιος παιδεία e sull'esempio dei grandi intellettuali dell'età precedente, innanzitutto di Michele Psello, la cui opera fu cautamente continuata nel XII secolo da un intellettuale di spicco quale Michele Italico, anch'egli, come Psello, esaltato come un nuovo Platone.

Ed è proprio al ruolo di Michele Psello a monte del *renouveau* bizantino che rinvia Couloubaritsis, prendendo le mosse dal dibattito fra platonismo e aristotelismo, che si perpetuò per tutto il periodo di nostro interesse — ma la presenza di Aristotele nel pensiero bizantino rimonta a Massimo Confessore: vd. *infra* — e che vide al suo limite estremo su opposte posizioni Pletone e Scolario, sulle orme, a loro volta, di Niceforo Cumno e Teodoro Metochita attivi nel periodo niceno (pp. 150 s.). Orbene, Couloubaritsis osserva giustamente che «la promotion du platonisme par Michel Psellos (1018-vers 1096[9]) constitue un tournant dans la philosophie byzantine. Car le modèle platonicien pour l'enseignement qu'il retient, auquel il intègre le *Trivium* et le *Quadrivium*, présentait un caractère encyclopédique, ce qui était, à l'époque, manifestement une concession majeure en faveur de l'aristotelisme» (p. 146). In sostanza, il platonismo pselliano fu «un platonisme réaménagé avec des éléments aristotéliciens», come affermato da Psello stesso nella celebre *Epistola a Giovanni Xifilino*, l''aristotelico' giurista e futuro patriarca (†1075)[10], nella quale viene accordato ad Aristotele un ruolo se non paritario almeno complementare e comunque indispensabile accanto a Platone: per Psello Aristotele offre lo strumento logico del ragionamento sillogistico, indispensabile per la formulazione anche di un sano pensiero teologico.

La soluzione pselliana della controversia appare sostanzialmente ripresa e maggiormente precisata nell'età dei Lascari e dei Paleologi: ad Aristotele si riconosce il predominio nelle scienze per così dire tecniche e sperimentali (da qui anche la circolazione di testi quali la *Historia animalium*: Beullens), laddove gli si imputa l'assenza dell'interesse per le scienze teoretiche, come la matematica e l'astronomia (particolarmente praticata nel periodo di nostro interesse: cfr. il contributo di Tihon), riconosciute come il lascito di maggior rilievo, e importanza per le sue applicazioni in filosofia e teologia, di Platone (ma già la polemica Psello-Xifilino aveva messo in luce il rischio per l'ortodossia di un'accentuata

---

[9] Brisson nel suo contributo, p. 134, data invece la scomparsa di Psello nel 1082; come è noto, la questione è controversa, ma, a mio avviso, la data più probabile resta quella del 1078.

[10] Psello stesso è autore di un importante *Encomio* in memoria di Xifilino, che attende ancora un'edizione critica dopo quella dàta da K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* (IV rist. Paris 1972), che è poco più che una trascrizione dal manoscritto Par. gr. 1182. *L'Epistola a Xifilino* ebbe edizione e commento da parte di chi scrive (Napoli, 1990²).

tendenza platonizzante). Questa 'separazione' delle competenze fra i due antichi filosofi «permet aux Byzantins d'assumer, surtout à partir du XIVe siècle, notamment avec Théodore Métochite et Nicéphore Grégoras, la prééminence de la science sans pertuber les assises théologiques de la pensée, ébranlée depuis que Jean Italos [...] avait formulé la nécessité d'une autonomisation de la philosophie» (p. 149). L'aristotelismo invade anche il campo teologico, complice la crisi esicastica, *via* Tomaso d'Aquino, la cui opera ebbe traduzione greca da parte di Demetrio Cidone (1324-1397/98, ministro dell'imperatore Giovanni Cantacuzeno) e di suo fratello Procoro. Nella sua fase tarda la polemica coinvolse notoriamente Gregorio Palamas e Barlaam di Seminara, e infine Giorgio Gemisto Pletone e Scolario, il primo patriarca costantinopolitano dopo il 1453: «les textes de Pléthon et de Scholarios rassemblent des thèmes qui débordent en réalité le conflit entre les deux auters: d'une part, ils rappellent des débats plus anciens, qu'il convient, si possibile, de relever, et, d'autre part, ils amorcent l'émergence d'un monde nouveau, où l'activité humaine [...] s'impose de plus en plus comme le centre des préoccupations philosophiques au détriment de la plénitude divine» (pp. 144 s.). Il platonismo fu la 'religione' di Giorgio Gemisto Pletone, l'ultimo erede del pensiero pselliano (a Psello egli deve in gran parte la sua conoscenza degli *Oracula Chaldaica*, commentando i quali crea una sorta di nuovo paganesimo: cfr. il contributo di Brisson), attraverso il quale l'umanesimo dell'ultima Bisanzio dà alimento alla rinascenza platonizzante di Marsilio Ficino e dell'Accademia platonica fiorentina, per la quale si ha il superamento del pensiero medioevale, la fine di un'epoca; il 'paradosso' sta nel fatto che questo avviene grazie anche alla permanente presenza di Aristotele, che emerge dall'interesse di Pletone stesso per l'azione, la tecnica e l'economia.

Il contributo di Roosen e van Deun risale alle origini tardoantiche della presenza aristotelica nel pensiero filosofico-teologico bizantino, all'opera di Massimo Confessore, il cui rilievo nella tradizione è affermato da Psello stesso non solo nell'*Epistola a Xifilino*, ma anche in tutti i suoi scritti che rilevino un'esigenza speculativa, e che diviene determinante nei secoli XIII e XIV, così come testimonia anche la diffusissima presenza di copie manoscritte risalienti a quest'epoca. L'importanza di questo contributo va ben al di là dell'edizione del trattatello piuttosto 'scolastico' attribuito a Massimo, ma certamente spurio, edizione che si segnala peraltro per la sua rigorosità: nella sezione introduttiva si insiste sul ruolo centrale che Massimo ha già nel suo secolo: in lui si incrociano le diverse correnti del pensiero patristico; egli costituisce nello stesso tempo lo sfocio dell'età patristica e il vero padre della teologia bizantina;

la sua influenza è determinante anche in Occidente, per il tramite di Scoto Eriugena, che anzi, sotto molti aspetti, è egli mediatore nel suo secolo fra Oriente e Occidente. È con Massimo, che utilizza peraltro Nemesio di Emesa, che l''aristotelismo' entra nell'interesse della teologia bizantina; egli «a pris connaissance de la philosophie antique païenne; en effet, le vocabulaire technique dont il se sert, en particulier les termes qu'il emploie pour décrire l'agir humain et la volonté humaine, sont tributaires de ceux qu'on trouve chez les philosophes grecs. Il les cite littéralement ou émaille ses textes d'expressions qui en proviennent; très versé dans la pensée d'Aristote, sa formation, spécialement en matière de logique et de psychologie, se fonde sur le Stagirite» (pp. 53-54).

Permette opportune riflessioni il saggio di Steel e Macé, non solo per il motivo che esso introduce al discorso riguardante le traduzioni che si ebbero in un senso e nell'altro di testi greci e testi latini (si è già accennato all'opera dei fratelli Demetrio e Procoro Cidone) e che sono oggetto di trattazione propria da parte del compianto Brams e in più non assenti in altri contributi, ma anche perché concede di accertare i limiti entro i quali i tardi filosofi bizantini si accostavano alla tradizione platonica, o, per maggior precisione, neoplatonica. È il caso di Giorgio Pachimere, 'editore' del procliano *Commentario al* Parmenide *di Platone*, trasmesso dal codice Par. gr. 1810, vergato da Pachimere stesso sul finire del XIII secolo e che è il più antico manoscritto greco del commentario procliano, noto prevalentemente attraverso la traduzione latina, eseguita fra il 1280 e il 1286 dal monaco benedettino Giovanni di Moerbeke, traduttore infaticabile di testi greci, fra i quali la *Historia animalium* di Aristotele (cfr. il contributo di Buellens). La collazione operata dai due studiosi fra il testo dato da Pachimere e la traduzione di Moerbeke di sezioni significative per diversi aspetti, principalmente per natura dottrinaria, permette di concludere che la copia di Pachimere è una edizione del *Commentario* comprendente molte correzioni, congetture filologiche e interventi di natura filosofica; essa è perciò il risultato di un lavoro redazionale. Pachimere pertanto «est responsable d'une révision intégrale du texte de Proclus», di una «révision intentionnelle» (p. 85) del *Commentario* tesa a purgarlo da ogni elemento che potesse turbare l'ortodossia; «dans l'explication du texte, il a enlevé toutes les références à la théologie platonicienne et il a fait de la spéculation de Proclus un résumé scolastique simple à comprendre» (p. 83).

Il caso di Pachimere è storicamente significativo per la valutazione del *renouveau* della civiltà bizantina fra 1204 e 1453. La «petite communauté de savants byzantins qui se situent à l'extrême limite du dernier renouveau culturel qu'a connu l'empire» mise in atto un'opera gigantesca

di rinnovamento attraverso la conservazione e la rimeditazione del passato; quest'opera tuttavia può apparire chiusa in sé stessa, condizionata dalla ideologia su cui l'Impero aveva retto per secoli, ma non pertanto infeconda: il *renouveau* poté divenire *renaissance* solo *après Byzance*, in Occidente, ma grazie anche alla presenza di Bizantini in Italia e all'interscambio fra Occidente latino e Oriente greco, che è in effetti la vera novità dell'ultima Bisanzio[11].

Università degli Studi di Napoli Federico II — Ugo Criscuolo
Dipartimento di Filologia Classica
Via Porta di Massa, 1
I-80133 Napoli
ugo.criscuolo@unina.it

[11] Queste osservazioni conclusive sfiorano il dibattito, già vivace negli anni sessanta e settanta del secolo scorso, soprattutto in Italia, sulla giustificazione storica dell'affermazione di un umanesimo e di una rinascenza bizantina. A questo dibattito anche chi scrive ha dato il suo contributo; mi sembra ora di poter sottoscrivere la riflessione in merito di Lazaris, pp. 226 s.: «Nous pensons qu'une grande différence existe entre ce que l'on appelle "renaissance" dans la civilisation byzantine, voire occidentale médiévale, et la Renaissance italienne. Cette différence réside principalement dans la conscience que les hommes de ces différentes époques eurent de la nouveauté de leur action. En effet, à partir de la seconde moitié du XIV$^e$ siècle, les humanistes italiens ont la certitude de vivre dans un temps de rupture, sentiment que les différents protagonistes des renouveaux culturels byzantins n'ont jamais éprouvé, du moins jamais exprimé».

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*. Traduction et notes par Adelin Rousseau, moine de l'abbaye d'Orval, ouverture et guide de lecture par René Lafontaine sj, Éditions Lessius, Bruxelles 2004, pp. 516, € 39,00.

Questo lavoro a due mani è più di una traduzione francese dei celebri *Discorsi contro gli ariani* (= *CA*) di Atanasio d'Alessandria († 373). In effetti, pur avvalendosi delle recente edizione critica apparsa nelle *Athanasius' Werke* a cura di K. Metzler e K. Savvidis (Berlin - New York 1998-2000), A. Rousseau, che ha curato la traduzione e le note, compie di fatto una revisione puntuale di tale edizione. Anzitutto ricorda che i principali manoscritti che riportano totalmente o parzialmente i tre discorsi si dividono in due famiglie e che nessuna delle due merita una preferenza di principio. L'editore dovrà dunque avvalersi di criteri interni ed esterni per scegliere la lezione che giudica migliore; ma in casi come questi la pura filologia non basta, occorre anche una buona conoscenza teologica. La seconda osservazione è che l'edizione fatta da Bernard de Montfaucon nel 1698 (e riprodotta con molti errori di stampa nella *Patrologiae Graecae cursus completus* di J.-P. Migne, vol. 26) è degna di tutto rispetto (cf. B. Gain, «L'édition de saint Athanase par Montfaucon (1698). Genèse, méthodes et résultats», in *Sacris erudiri* 44 (2005) 77-91). Il dotto benedettino non solo era un buon filologo, era anche un eccellente teologo. Gli ultimi editori si allontanano quasi sempre dalle scelte del loro predecessore, e non solo a proposito di varianti minime, ma anche per quelle più notevoli. A giudizio del Rousseau, tuttavia, una valutazione meno meccanica e più ragionata delle varianti permetterebbe di preferire in molti casi le scelte fatte da Montfaucon. Nelle note sono riportate almeno 180 varianti dove, secondo il Rousseau, è da preferire la lezione di Montfaucon. In definitiva, l'edizione delle *Athanasius' Werke* non segnerebbe un reale progresso rispetto a quella dei Maurini. In alcuni casi, il Rousseau tiene conto anche della versione in antico slavo fatta nel X secolo e pubblicata da A. Vaillant nel 1954. Certo, anche le scelte di Rousseau possono essere in qualche caso discutibili, come ha notato Xavier Morales (recensione in *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 54 [2008] 153-157). Un esempio della difficoltà a stabilire il testo atanasiano può essere preso da *CA* III 24,6: l'edizione di Montfaucon, seguito da Rousseau (p. 260), legge, con una famiglia di mss, che il Figlio τῷ πνεύματι δίδωσι (*donne à l'Ésprit*) mentre i nuovi editori, con l'altra famiglia, leggono τὸ πνεῦμα δίδωσι (*dà lo Spirito*). Nel contesto, Atanasio sta dicendo che il Figlio è nel Padre non come noi siamo nel Padre, cioè per partecipazione allo Spirito; il Figlio non lo è per natura; egli non partecipa allo Spirito e non lo riceve, ma è piuttosto lo Spirito che riceve da lui (παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει), ed è il Figlio che lo dà a tutti (τοῖς πᾶσι χορηγεῖ). Di per sé la lezione τῷ πνεύματι δίδωσι appare come *lectio difficilior*, ma l'altra ha alle spalle *Gv* 3,34, dove si dice che il Figlio δίδωσι τὸ πνεῦμα. Inoltre il seguito della frase appare più logico con questa seconda lezione, che sembra dunque da preferire.

L'*ouverture* (pp. 5-19) e la "guida di lettura" (pp. 313-500) sono opera del gesuita René Lafontaine. Questa "guida" è una piacevole novità in questo tipo di edizioni: snellendo l'introduzione, essa permette di evidenziare con precisione il percorso esegetico-teologico del grande vescovo (sono quasi 200 le pagine utilizzate!). Mi sembra ingiusta l'affermazione di X. Morales (*cit.*, 157), che trova «le "Guide de lecture" assez décevant»). Non si tratta infatti di un commento, ma solo di un aiuto alla lettura di un testo che non è facile da seguire. Riguardo alla posizione dei *Tre discorsi* nella carriera atanasiana, Lafontaine segue l'opinione di A. Martin, che pone i primi due negli anni del secondo esilio (verso il 339), mentre il terzo discorso sarebbe da situare durante il terzo esilio (357-362). È bene ricordare che in questa lunga polemica con gli ariani, Atanasio, pur accennando al simbolo di Nicea (*CA* I 30), non prende le difese del termine *homoousios*, contestato dagli antiniceni della seconda generazione. In effetti, tale termine sarà difeso apertamente da Atanasio solo a partire dal *De decretis Nicaenae Synodi*, databile verso il 347. Non si capisce allora perché il terzo discorso, che pure non ricorre mai al credo niceno, sia spostato così in avanti. Comunque, la questione più importante è quella dell'autenticità atanasiana di questo terzo discorso, decisamente respinta da Ch. Kannengiesser. R. Lafontaine non poteva non affrontare tale questione, e di fatto nella "guida di lettura" al terzo discorso egli confuta sistematicamente le obiezioni di Kannengiesser. Soprattutto dopo gli studi di E. P. Meijering ormai tale dibattito può essere considerato chiuso e l'autenticità atanasiana del terzo discorso può essere data per certa.

Lafontaine fa anche alcune importanti osservazioni sulla teologia di Atanasio: che tipo di riflessione pone in atto? Indubbiamente, «la rhétorique de l'évêque d'Alexandrie est irriguée par l'Écriture Sainte» (p. 6). La Scrittura è l'anima della teologia di Atanasio, ma la sua esegesi — non letterale né allegorica — è formalizzata dalla tecnica greca di riflettere sul linguaggio. Ogni affermazione della Scrittura va vista nel suo contesto logico, specificando il *soggetto*, le *circostanze* e la *finalità* dell'enunciato. Per Atanasio le parole sono al servizio del senso (νοῦς, διάνοια). Il "significante" (linguaggio) staccato dal "significato", finisce per allontanare dalla verità. Gli ariani leggono la Scrittura secondo una *interpretatio facilior*, che risulta superficiale e contraddittoria. Così la consustanzialità del Figlio con il Padre, al di là delle immagini — che pure Atanasio usa, soprattutto quella della luce e dello splendore — è spiegata in termini di identità di predicati: «Le cose che [la Scrittura] dice del Padre, si dicono anche del Figlio, eccetto il nome di Padre» (*CA* III 4).

Sebbene dunque i tre *Discorsi contro gli ariani* vertano sulla questione della "trinità" in Dio, è difficile dire che Atanasio svolga una vera e propria teologia trinitaria, come pretende Morales (*cit.*, p. 154). Anzitutto la sua attenzione prevalente è "binitaria", cioè sul rapporto tra il Logos/Figlio e Dio Padre, mentre la menzione dello Spirito Santo è toccata solo di passaggio (sarà affrontata esplicitamente solo con le *Lettere a Serapione*). Inoltre Atanasio manca di una sistematizzazione terminologica. Mentre infatti ha un termine per indicare l'unità in Dio (οὐσία o ὑπόστασις), non ne ha per designare i "tre". Questa incompletezza si evidenzia anche nella difficoltà che gli studiosi hanno nel circoscrivere la teologia

trinitaria atanasiana. Secondo Morales (*ivi*), Atanasio non ha mai professato «un'unica sostanza divina», contrariamente a quanto scrive Lafontaine (p. 8). Ma io credo che quest'ultimo abbia ragione. Non vedo un Atanasio che parli di due o tre οὐσίαι divine. Morales critica anche l'interpretazione che Lafontaine e Rousseau danno dell'espressione tipicamente atanasiana che «il Figlio è proprio (ἴδιος) della sostanza (οὐσίας) del Padre». Secondo la nota 12 di p. 43, «le terme ἴδιος marque la relation d'*appartenance nécessaire, totale et exclusive* du Fils au Père» (corsivo nel testo). Secondo Morales, invece, «ἴδιος ne dit pas l'appartenance mais la relation d'origine» (*cit.*, 154). Non vedo perché le due interpretazioni debbano essere contrapposte: il termine "Figlio" indica la relazione di origine, ma i nomi di "Logos" e "Sapienza" indicano l'appartenenza in proprio (cf. *CA* I 19).

Anche in questi tre discorsi, che non hanno niente di speculativo, ma sono tutti centrati sugli enunciati scritturistici, è possibile cogliere il dinamismo del pensiero teologico di Atanasio, che ha sempre di mira lo *skopòs*, il fine della rivelazione biblica, che è la salvezza dell'uomo, cioè la sua "divinizzazione". Per Atanasio, il cuore della fede cristiana è il mistero dell'Incarnazione (cf. p. 14), ma il fine dell'Incarnazione è la divinizzazione dell'uomo: Dio si è fatto uomo, perché l'uomo sia divinizzato. Perché ci sia vera divinizzazione, il Logos deve essere Dio nel senso pieno — e così anche lo Spirito Santo, che opera la divinizzazione. Ma perché il Logos sia Dio senza costituire un'altra οὐσία rispetto al Padre, va concepito come "proprietà" dell'οὐσία del Padre. Ma poiché l'essenza di Dio è assolutamente semplice e non composta come i corpi, il Figlio è una "proprietà essenziale" della sostanza divina, e quindi pienamente Dio come il Padre. Questa identità di natura si manifesta nell'identità dei predicati, che il Padre e il Figlio hanno in comune, eccetto il nome di Padre.

In definitiva, quello che è un limite della teologia di Atanasio, rispetto ad esempio ai padri cappàdoci, può essere considerato anche un vantaggio, perché "obbliga a pensare". Forse è un po' ardito il passaggio che Lafontaine abbozza da Atanasio a Massimo il Confessore, per approdare al nominalismo di Occam e alla reazione di Lutero (pp. 498-499). Tuttavia è un indizio di quanto un'autentica teologia trinitaria sia feconda di pensiero. Quanto poi alla «intransigenza dogmatica» di Atanasio, le espressioni da lui usate contro gli eretici possono oggi impressionare, ma giustamente Lafontaine scrive: «Persuadé que l'arianisme atteint et falsifie le centre et par là la totalité de la foi chrétienne, Athanase se doit de montrer comment toute l'écriture témoignage du vrai visage de Jésus, Image parfaite de Dieu [...]. À ses yeux, la réfutation de l'arianisme et la démonstration de l'intégrité de la foi ne font qu'un» (p. 6). Riguardo infine alla costante assimilazione della posizione ariana a quella dei giudei increduli, non è il caso di vedervi un «accecamento antisemita» (p. 6). Atanasio infatti si riferisce quasi sempre ai giudei dei vangeli, quelli che hanno respinto e condannato Gesù, non a tutto il popolo e neanche ai giudei del suo tempo.

Il volume si chiude con un indice scritturistico e con una selezione bibliografica (la segnalazione più recente non va oltre il 1999). Nel frattempo è uscita una traduzione italiana dei tre discorsi, a cura di Pietro Podolak (*Trattati contro gli ariani*, [Collana di testi patristici, 173], Città Nuova, Roma 2003). È un peccato

che nella traduzione non sia stata ripresa la suddivisione dei capitoli fatta dalle *AW*, cosa che avrebbe reso più agevole la consultazione dei riferimenti.

E. Cattaneo, S.I.

AUGIAS, Corrado – Remo CACITTI, *Inchiesta sul cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Mondadori, Milano 2008, pp. 276, € 18,50.

Corrado Augias ha colpito ancora! Dopo aver pubblicato due anni fa una lunga intervista a Mauro Pesce con il titolo "Inchiesta su Gesù" (sulla quale si vedano le nostre osservazioni in *OCP* 73 [2007] 451-477), il noto opinionista di "Repubblica" dà ora alle stampe un'analoga intervista, fatta ad un altro docente universitario, Remo Cacitti (nel seguito: C.) della Statale di Milano, sull'argomento enunciato dal titolo, che si presenta anche contenutisticamente come continuazione della precedente. Il testo inizia con una *Premessa* di dodici pagine di Augias (= A.) intitolata "Che cosa Gesù non ha detto", continua poi con 17 capitoletti che trattano di diversi argomenti di storia della Chiesa e si conclude con una postfazione di Cacitti, un elenco bibliografico di due pagine circa e con un indice dei nomi. A loro volta i capitoletti, di 15-20 pagine circa, sono strutturati come nel libro su Gesù, cioè precede un'introduzione di A. la quale più che altro anticipa quello che poi Cacitti dirà rispondendo più o meno diffusamente alle sue domande. L'impianto concettuale di questa seconda intervista è praticamente lo stesso della prima, la quale, in poche parole, approdava al risultato che di Gesù si sa poco di sicuro, essendo la maggior parte di ciò che la Chiesa cattolica presenta come verità di fede su di lui priva di fondamento storico. Anche qui tutto si costruisce sull'assioma che l'analisi storica, che si sottintende come sicura e in grado di appurare la verità, approda a risultati praticamente inconciliabili con la fede che sta alla base dei libri ispirati e del credo della Chiesa. Notiamo qui però che in questo testo la posizione di entrambi è più negativa nei confronti della Chiesa: mentre infatti nell'"Inchiesta su Gesù" Pesce negava che i tradimenti e le manipolazioni a suo parere operati dalle Chiese cristiane nei confronti della volontà di Gesù, lo siano stati *a scopi di potere* (cf. ad esempio p. 232), nel presente volume i cristiani avrebbero fatto di tutto per passare da perseguitati a dominatori, fino a dettar leggi e costumi.

Impressionante, per *vis polemica* e per grossolano istinto di semplificazione, è la "Premessa" di A., nella quale si sancisce ciò che Gesù non avrebbe mai detto: "Gesù non ha mai detto di voler fondare una religione, una Chiesa, che portassero il suo nome; mai ha detto di dover morire per sanare con il suo sangue il peccato di Adamo ed Eva, per ristabilire cioè l'alleanza fra Dio e gli uomini; non ha mai detto di essere nato da una vergine ... mai ha detto di essere unica e indistinta sostanza con suo padre, Dio in persona, e con una vaga entità immateriale denominata Spirito. Gesù non ha mai dato al battesimo un particolare valore; non ha istituito alcuna gerarchia ecclesiastica finché fu in vita; non ha mai parlato di precetti, norme, cariche, vestimenti, ordini di successione, liturgie, formule..." (p. 3). Tutte queste cose A. le definisce "incontestabili verità" (ib.); egli

continua poi più o meno sullo stesso tono per un'altra decina di pagine, riassumendo nella sostanza i presunti risultati inoppugnabili dell'"Inchiesta su Gesù". Come abbiamo già notato nella nostra precedente recensione, anche qui, quando si passa dalle frasi roboanti contro l'affidabilità storica dei racconti evangelici e della tradizione ecclesiastica al dettaglio, emerge il carattere dilettantistico e approssimativo del giornalista. Gesù non nasce in un "paese militarmente occupato" (p. 6), dato che Erode il Grande era re a pieno titolo né consta della presenza di truppe romane fino al 6 d.C.; Ponzio Pilato nella concezione romana non fu "magistrato" (p. 6); i sadducei riconoscevano vincolante non "la sola Bibbia" (p. 7), ma il solo Pentateuco; nell'anno 6 d.C. non scomparve Erode (p. 8), bensì fu deposto dai romani suo figlio Archelao, ma comunque Gesù non fu mai suddito dei romani, dato che questi trasformarono in provincia romana le sole tre regioni di Samaria, Giudea e Idumea, non la Galilea, che rimase per tutta la vita di Gesù, che visse a Nazaret di Galilea, sotto la giurisdizione di Erode Antipa (cf. Lc 23,6-12). Il Battista avrebbe "reintrodotto il battesimo, un antico rito ebraico di purificazione" (p. 9): in realtà riti di (auto)purificazione mediante immersione nell'acqua sono del tutto normali per i giudei secoli prima di Gesù e del Battista, dato che almeno dal II secolo prima di Cristo per la conversione al giudaismo è previsto, oltre alla circoncisione (per gli uomini), un bagno di purificazione detto *miqweh* o *ṭ$^{e}$bîlâ* (per uomini e donne); inoltre in molte altre circostanze il giudeo devoto ricorre al "battesimo" d'acqua per la purificazione. La novità di Giovanni (e di Gesù: cf. Gv 3,22ss) consiste solo nel fatto che *i penitenti si fanno battezzare per il perdono dei propri peccati* (cf. Mc 1,4). Il fatto poi che "nessuno dei redattori dei vangeli è stato testimone diretto degli eventi narrati" (p. 13), oltre che lungi dall'esser dimostrato (cf. Gv 15,27; 20,27; 1Gv 1,1ss ecc.), è assolutamente irrilevante per lo storico: forse che Tito Livio o Tacito o Rostovtzeff o Toynbee o Cacitti sono stati "testimoni diretti" dei fatti su cui hanno scritto volumi? Si veda, oltre a moltissimi altri argomenti, ciò che Luca scrive nel suo prologo (Lc 1,1-4).

Ci siamo dilungati un po' su questa premessa di A., perché la sua presunta verità è essenziale per il prosieguo del testo: dal fatto che ci sarebbe uno iato assoluto tra ciò che Gesù ha detto e fatto e ciò che la Chiesa ha sostenuto e sostiene, risulterebbe necessario porre la fondamentale questione: quando e da chi è stato inventato il "cristianesimo" (cf. pp. 3s e 15)? La "premessa" è in realtà ampiamente erronea e, anche in ciò che ha un minimo di verità, esagerata; tra l'altro non ci pare che la precedente "inchiesta", quella sul Gesù storico, fosse tanto negativa. Solo che anche per A., come per molti altri, ciò che all'inizio è possibile diventa dopo un congruo numero di pagine probabile e infine nella sintesi dato come dimostrato e certo. Qui, in buona sostanza, si sostiene che il cristianesimo nasce nel 135 circa, che Paolo e Costantino ne furono gli "inventori" (cf. esplicitamente pp. 41.46). Ci vorrebbe una pubblicazione a parte per mostrare la falsità delle affermazioni di tale premessa, cosa qui ovviamente impossibile. In generale rimandiamo all'esegesi dei vari passi biblici implicati dalla furia dissacratoria di A.; qui ci limitiamo a ricordare che è completamente falso che Gesù non abbia mai parlato di norme o di precetti morali (cf. ad esempio le

sei antitesi di Mt 5,20-48 o la risposta al ricco che gli aveva chiesto: "che cosa devo fare per avere la vita eterna" [Mc 10,17ss e parr] o ancora il divieto di ripudiare la moglie o le tremende invettive di Mt 23 o la disputa sul più importante dei comandamenti [Mc 12,28ss e parr] e, sui precetti minori, Mt 23,23 ecc.) come è falso che Gesù non parli mai di una *sua Chiesa* (cf. l'importantissima pericope Mt 16,13ss) o che per lui il battesimo sia irrilevante (il Risorto lo mette tra le condizioni della predicazione e della conversione universale in Mc 16,15s e Mt 28,16-20) e così via. Estremamente erroneo è che Gesù non abbia inteso offrire la propria vita per redimere i peccati di tutta l'umanità e rifondare l'alleanza con Dio Padre: si vedano ad esempio Mc 10,45//Mt 20,28; Mt 26,28 e parr.; Gv 1,29; 11,52; Ebr 9,12-20 e innumerevoli passi paolini. Tutte queste cose sono ignorate da A. oppure aggiunte fatte da uomini di Chiesa o frasi mal interpretate, assunto che, anche all'interno del libro, è in contraddizione col fatto che altre frasi di Gesù o di Paolo, quando ciò fa comodo, vengono accettate come vere e usate come mezzi di prova. Comunque, contro le tirate della premessa, è invece facilmente dimostrabile che tutte le verità presentate dalla Chiesa cattolica come essenziali per la vita cristiana (il Credo, i dogmi e i principi della morale) sono o direttamente presenti nella S. Scrittura e nelle tradizioni non scritte (non dunque nei soli vangeli sinottici!) o necessariamente deducibili da esse. Tra l'altro non pare che gli autori tengano conto che nella liturgia, che è il fulcro dell'autocoscienza ecclesiale, fin dall'inizio, si usano e si meditano tutti gli scritti del NT, soprattutto i quattro vangeli canonici. C'è naturalmente evoluzione nella storia dei dogmi, ma si tratta sempre di approfondimento e di chiarimento, di solito mediante gli strumenti della filosofia, mai di abolizione o contraddizione con la lettera e soprattutto con lo spirito della Sacra Scrittura. Esempio chiarissimo: con il famoso termine ὁμοούσιος, che per A. e C. "non esiste nel NT né ha niente a che fare con Gesù", i Padri di Nicea hanno inteso tradurre l'affermazione di Gesù in Gv 10,30 (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν; cf. anche 14,10; 16,15). Anche nei confronti dell'accusa fondamentale di questo testo, che cioè la Chiesa abbia stravolto le intenzioni di Gesù, va ribadito che la legittimità della riflessione ecclesiale dall'inizio fino ad oggi la Chiesa la trova nelle promesse di Gesù: sarò con voi fino alla fine del mondo e quando verrà lo Spirito Santo vi ricorderà tutte le cose (Gv 16,13).

In generale, quanto al risultato di questa seconda "inchiesta", valgono molte delle osservazioni critiche da noi fatte a proposito della prima sul Gesù storico e cioè

1) l'oggetto primario dell'indagine vorrebbe essere la storia della Chiesa dei primi secoli e intenderebbe essere innovativo e dissacratorio: in realtà, anche in questo caso, in parte il presunto scandalo è del tutto gratuito, in parte gli argomenti allegramente trattati dai due autori sono ampiamente discussi in ogni serio manuale di storia della Chiesa e quindi il presunto tono dissacratorio di A. probabilmente dipende dalla sua distanza dal mondo ecclesiastico moderno. In realtà, anche solo a Roma, se egli si fosse preoccupato di frequentare una delle 15 circa facoltà ecclesiastiche ivi presenti (da tempo aperte anche ai laici e ai non cattolici), avrebbe notato che quasi tutti i suoi interrogativi vengono nor-

malmente trattati dai relativi docenti, anche se senza l'intento di smascherare segreti, con la necessaria pacatezza e di solito senza approdare agli stessi risultati del presente testo; i manuali di storia della Chiesa e le monografie scientifiche su tutti i temi toccati in questo libro sono legioni.

2) Il fatto che le domande vengano poste da uno che anche qui ripetutamente si dichiara profano e non specialista è metodologicamente poco produttivo e poco serio, dato che inevitabilmente l'orizzonte delle risposte di C. non può essere molto diverso da quello delle domande. In realtà, oltre al fatto che la premessa di A., peraltro implicitamente accettata da C. (che cioè ci sia uno iato incolmabile tra Gesù e il cristianesimo) è radicalmente errata, il tono delle introduzioni e anche le osservazioni che accompagnano le domande smentiscono le professioni di modestia di A.; una novità di questo volume rispetto al primo è che non di rado C. smentisce esplicitamente o quantomeno relativizza le affermazioni implicite e i sottintesi polemici delle domande di A.

3) Confessiamo che il testo di cui qui si parla mette a dura prova la cultura del recensente, dato che nelle 276 pagine i due coautori trattano *de omnibus rebus et de quibusdam aliis*: si va dall'esegesi dell'AT e del NT, alla storia dei dogmi, all'agiografia, alla mistica, attraverso Origene, Ambrogio, Agostino, Lutero, Bellarmino, il modernismo fino ai giorni d'oggi, che pare stiano molto a cuore ad entrambi gli autori. Sarebbe perciò necessario un gruppo di recensori per ottenere un giudizio esaustivo su questo pamphlet. Noi ci limitiamo qui a quei campi in cui abbiamo una qualche competenza.

4) Anche questo testo è costruito su un malinteso o meglio su un falso ideologico, cioè su una presunta concorrenza tra storiografia e teologia: in realtà si tratta di due approcci ugualmente scientifici e quindi una (vera) contraddizione tra di essi è impossibile. Ancora una volta ribadiamo che, dopo tanti secoli di prassi universitaria, la teologia ha raggiunto una metodologia tra le più accurate, anche se, trattandosi di una scienza umanistico-speculativa e non induttivo-sperimentale, i suoi risultati possono e di solito anche vengono liquidati dai non competenti con battute o con un'alzata di spalle. Chi volesse aggiornarsi sull'assetto epistemologico della teologia cattolica può ricorrere al noto manuale del Bocheński (che è stato il maggior storico della logica del secolo scorso) *The Logic of Religion*, tradotto nelle principali lingue europee e, per chi fosse interessato ad un confronto delle varie metodologie, a *Die zeitgenössischen Denkmethoden* dello stesso autore. La asserzione fatta da A. a p. 5 ("una narrazione basata su documenti è cosa molto diversa da una costruzione teologica, che per suscitare la fede deve trasformare i fatti, filtrarli attraverso categorie sottratte al controllo della ragione"), oltre che erronea (lo scopo della teologia non è quello di suscitare la fede, ma solo di approfondirla!), è pasticciata e velleitaria. Diverse altre volte nel corso dell'intervista si sovrappongono affermazioni di teologia, esegesi biblica, agiografia, storia della Chiesa senza la dovuta distinzione delle metodologie implicate. E comunque ovvio che la storia dei dogmi e ancor prima l'esegesi del NT sono inevitabilmente collegati all'ermeneutica, fatto ormai universalmente accettato, anzi reputato necessario. Sorprende assai perciò l'affermazione di C. "quello che ha sempre contato non è tanto il testo sacro, quanto, e ben di

più, la sua interpretazione" (p. 65). Sulla presunta superiorità scientifica della contestazione derivante dalla storiografia laica sui dati storici del NT consigliamo di (ri)leggere le osservazioni in merito che il noto storico dell'epoca romana A.N. Sherwin-White, con britannica ironia, fa alle pp. 186ss del suo *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Grand Rapids, MI, 1978). Quanto all'impostazione globale, quella cioè di spiegare la "nascita del cristianesimo", è giocoforza constatare che in buona sostanza il testo, escludendo la riflessione teologica, non dà alcuna vera spiegazione della storia della Chiesa: se le cose stessero come si propone in questa intervista il caso e la fortuna avrebbero governato i primi cinque secoli della storia europea. Anche al di là del genere letterario "intervista" va ribadito che un approccio puramente storiografico al fenomeno "fede cristiana" non può che risultare inadeguato e quindi restare inevitabilmente alla superficie del fenomeno, senza andare in profondità. E di conseguenza cioè, senza capire e spiegare. Così, tra l'altro, si danno descrizioni caricaturali di fenomeni tanto caratteristici quanto nobili del cristianesimo come il martirio e la mistica: alle pp. 133 e 147, con una vera caduta di stile, su s. Teresa d'Avila si ripete ad esempio la solita solfa della statua del Bernini e a p. 39 A. sostiene che le "obiezioni" (?) del cardinal Martini al recente libro del papa su Gesù coincidono con quelle di C.!. Quanto all'affidabilità dei documenti non si ricorda mai la abissale differenza di testimonianze tra il NT e la storia profana: mentre il primo si appoggia su migliaia di manoscritti il cui più antico è databile al 120-130 d.C. ($P^{52}$ Rylands), i resoconti degli storici greco-romani poggiano normalmente, nei casi più fortunati, su un paio di manoscritti del IX-X secolo (si vedano le prove in *Textüberlieferung der antiken Literatur*, di H. Hunger e altri, München 1975).

5) Anche in questo volume si lotta con il problema del canone neotestamentario, che, soprattutto per A., è un vero e proprio rigurgito e sul quale egli ha idee che rasentano il ridicolo (cf. specialmente pp. 57ss). Le risposte di C., come usa oggi fare tra gli studiosi dei primi secoli cristiani, danno un'immagine di estrema problematicità, qua e là esagerando (nessuna grande chiesa ha mai negato l'ispirazione dei quattro attuali vangeli o delle lettere di Paolo e l'Apocalisse di Giovanni non ha mai avuto difficoltà in occidente, ma solo in alcune chiese d'oriente ecc.). Anche nei confronti di questo testo ribadiamo che l'ispirazione divina di questo o quel testo è qualità non appurabile storicamente: la Chiesa cattolica è convinta di essere in grado di riconoscere tale qualità, ma ciò è un fatto di fede, cioè un dogma. La rappresentazione dei fatti offerta dal testo è ampiamente drammatizzata: di fatto entro il 400 d.C. circa nelle chiese patriarcali il canone degli scritti ispirati (soprattutto dopo le determinazioni di Atanasio, di papa Damaso e dei concili nordafricani) è ben fisso e non verrà più discusso fino alle contestazioni di Lutero: questo è il motivo per cui la prima definizione dogmatica sull'estensione del canone viene emessa dal Concilio di Trento (che d'altronde non fa altro che ripetere quella sull'ispirazione del concilio di Firenze), ma ciò non vuole affatto dire che nei secoli precedenti ci fossero dei dubbi. Se poi uno chiede quali furono i criteri per cui le grandi chiese dichiararono ispirato un testo tra gli attuali 27 del NT, i competenti danno i seguenti quattro motivi:

l'apostolicità dello scritto e quindi la sua antichità, la conformità dei suoi contenuti con la fede già presente delle chiese stesse e infine l'accordo dei quattro grandi patriarcati sulla ispirazione stessa. Alla base di tutto sta comunque la convinzione che, in continuità con la tradizione ebraica da cui i cristiani ereditarono il concetto di parola di Dio, la presenza storica di Gesù Figlio di Dio avesse una sua testificazione scritta ugualmente ispirata dallo Spirito Santo (cf. ad esempio già 1Tess 2,13 e 2Tim 3,16 [θεόπνευστος]). Il fatto quindi che si scoprano scritti dei primi secoli non accettati nel canone (gli apocrifi) in sé e per sé non ha niente di scandaloso, dice solo che la Chiesa magisteriale non li ha considerati ispirati, il che non implica ancora che siano del tutto falsi o che non possano essere sfruttati per attingere dati storici o di costume o di spiritualità. In generale il fatto che siano in gran parte spariti dipende quasi sempre dalla circostanza che non vennero più copiati negli *scriptoria* cristiani.

Nei confronti di questa seconda intervista si rendono necessarie poi delle osservazioni specifiche. Quanto al metodo va notata una strana tendenza di C. per l'aneddotica: a domande globali e decisamente speculative, egli non di rado risponde citando episodi a volte molto pittoreschi, ma che in realtà non provano se non la volontà di indurre nel lettore diffidenza nell'affidabilità delle strutture ecclesiali, se non proprio confusione. È così invece di onorare almeno un po' la formidabile ricchezza di santità, di dottrina e di arte dei primi secoli della Chiesa, si espongono elementi secondari, ipotesi perlomeno bizzarre e si evita di dare una vera risposta alla domanda, che anche lo storico laico dovrebbe porsi, di come sia riuscito a comunità perseguitate per 250 anni a conquistare poi fino al giorno d'oggi milioni di persone. Facciamo qualche esempio: di s. Elena si riferisce come molto importante il fatto che ella fece inserire nell'elmo e rispettivamente nel morso del cavallo i due chiodi rinvenuti sulla croce di Cristo (p. 174); quanto al concilio di Nicea si dà un rilievo eccezionale al banchetto finale offerto da Costantino (pp. 182s); anche all'intervento del vescovo Pafnuzio allo stesso Concilio si dà molta importanza (cf p. 112), mentre si sottace che molti studiosi in realtà ritengono il tutto privo di fondamento storico; a proposito della resurrezione di Gesù (argomento liquidato nel testo in modo riduttivo) C. cita un manuale di introduzione alla teologia affibbiatogli nel quale "si parlava di un sacco di lumache"! (p. 158); sul rapporto tra i primi cristiani e l'autorità costituita C. ricorda l'avventuroso ritrovamento della *Lettera a Diogneto* (pp. 78s); in merito alla tomba di s. Pietro C. si sente di dichiarare che "Pio XII aveva posto come obiettivo del suo pontificato il rinvenimento delle ossa dell'apostolo" (p. 259). Gli esempi e le osservazioni sarcastiche potrebbero venir moltiplicati.

La quasi assoluta mancanza di riferimenti bibliografici impedisce poi di controllare le affermazioni più strane del testo; una delle poche volte in cui si dà la fonte (*de Romano Pontifice* IV,2 di Bellarmino) la citazione è errata. Secondo A. il famoso teologo gesuita ivi affermerebbe "con assoluta certezza: «Se anche il papa errasse comandando dei vizi e proibendo delle virtù, la Chiesa è tenuta a credere che i vizi sono buoni e le virtù cattive»" (p. 78). Naturalmente Bellarmino non scrive una simile sciocchezza. In una lunga argomentazione relativa ai campi in cui il papa può errare, che qui dobbiamo omettere, egli afferma "non

possit pontifex errare in moribus per se bonis vel malis", ché in tal caso, dato l'obbligo di obbedire al sommo pontefice, Dio farebbe mancare alla Chiesa la promessa assistenza in tutto ciò che è necessario per la salvezza. Ma, continua il teologo, le cose possono presentarsi in modo più complicato, quando cioè il papa comandasse cose che sono in sé cattive ma non *manifestamente* cattive oppure proibisse atti per sé buoni, mà non *manifestamente* buoni, allora la Chiesa e quindi i singoli sarebbero tenuti ad obbedirgli, dato che nella coscienza del fedele prevale, a suo parere, l'obbligo manifesto di obbedire al papa su quello incerto sul valore intrinseco degli atti comandati o rispettivamente proibiti. Con le parole del Bellarmino: "tenetur *in rebus dubiis* Ecclesia acquiescere iudicio summi pontificis et facere quod ille praecipit..." (*Opera omnia*, Neapoli 1856, Tomus I, p. 584; si tratta comunque di IV,*6* non di IV,2). In realtà, con un'operazione piratesca e del tutto inutile rispetto al *ductus* dell'argomentazione, A. riporta qui nel testo, senza dirlo, una frase errata e infelice di Enzo Bianchi apparsa su *La Repubblica* del 3 aprile 2007!

Oltre ad alcuni errori che A. riporta qui dalla sua prima inchiesta, si assommano anche in questa interpretazioni arbitrarie, a volte contrastanti con quelle universalmente accettate dagli esegeti, di testi del NT: è il caso di Rom 1,3-4 (p. 30.33.49 e altre volte), dei racconti del battesimo di Gesù (l'accostamento alla setta qumraniana, fatto da C. a p. 124, è privo di qualsiasi fondamento: rimandiamo a *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* di F. Lentzen-Deis), di Mt 27,50ss (risorgono "molti corpi" non tutti come si dice nel testo pp. 49-51) oppure si ripetono opinioni per sentito dire (nell'AT e nella visione dell'uomo giudaica mancherebbe la concezione che l'elemento spirituale dell'uomo è immortale, p. 32; in Mc 3,20 Maria, madre di Gesù, non è nominata [p. 61] e Mt inserirebbe 27,53 "in maniera maldestra" per armonizzare con Col 1,18), altre volte teorie, come quelle di Bultmann (p. 46) ormai del tutto abbandonate persino dai suoi allievi. Soprattutto è completamente errato che Mt 16,16-19 non abbia dimensioni istituzionali rivolte al futuro della Chiesa (pp. 152s: per le prove ci permettiamo di rimandare al nostro studio "San Pietro e la Chiesa di Cristo" in *Credo Ecclesiam*, a cura di E. Cattaneo e A. Terracciano, Napoli 2000, 93-130). Più in generale va registrato il fatto che gli autori di questo libro hanno un'immagine troppo rudimentale e schematica della storia dell'esegesi e dei relativi metodi; per lo stato attuale di questa materia si può leggere con frutto il documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* della Pontificia Commissione Biblica.

Per mostrare almeno in parte l'inaffidabilità del presente volume segnaliamo nel seguito alcune affermazioni errate o molto discutibili in esso contenute, prima quelle più generali e ricorrenti, poi quelle particolari.

La frequente fraseologia "fatto santo" o "santificato" dalla Chiesa è una grave imprecisione concettuale (la Chiesa *dichiara, proclama* santa una persona) oppure ancora una volta deriva dal tentativo di dileggiare; i "portieri", che A. nomina alcune volte, nel linguaggio ecclesiale sono gli "ostiarii".

Per gli esegeti (si vedano i numerosi commentari a Mt) non c'è alcuna contraddizione tra la prima missione degli apostoli, che è "alle pecore perdute della casa di Israele" (10,6) e quella finale che è rivolta a "tutti popoli della terra" (28,16-20).

Non si ricorda mai il fatto che i giudei cristiani non parteciparono alla I guerra giudaica rifugiandosi, secondo Eusebio ed Epifanio, a Pella né la maledizione contro i *minim* (qualifica che non può non comprendere anche i cristiani) decisa dal sinodo di Jabne/Iamnia del 90-100 circa d.C e introdotta nelle "18 benedizioni" né i numerosi passi talmudici e midrascici contro Gesù, Maria sua madre, Paolo e i cristiani in generale.

Contrariamente a ciò che A. afferma (p. 76), pur senza le dimensioni raggiunte dal cristianesimo, anche nel giudaismo, sulla scia di molti passi veterotestamentari come Is 2,2; 42,1-4; 49, 1-6; Mich 4,1ss; Sof 3,9; Zac 8,20-23; Sal 96 ecc., ci fu il fenomeno del *proselitismo* (cf Mt 23,15; Mommsen, *Römisches Strafrecht*, pp. 571ss; Kuhn, in *ThWöNT* VI,727-745 e Schürer III[4], 150-188). Nel presente testo non si analizza affatto per quali motivi il cristianesimo ebbe un successo tanto diverso dal giudaismo. Nel testo si continua a parlare di "fine di tutti i tempi", ma di tempo ce n'è uno solo!

L'"editto" di Milano fu in realtà un rescritto o semplicemente un accordo tra i due augusti.

Pp. 20.127 e *passim*: non è affatto vero che la maggior parte delle varianti o degli errori nella trasmissione del testo del NT sia "intenzionale", cioè derivi da motivazioni dogmatiche (cf. ad esempio Wikenhauser-Schmid, *Einleitung zum Neuen Testament*, Freiburg 1973[6], pp. 74-79 e K. & B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1989[2], pp. 286-300); in ogni caso la critica testuale è quasi sempre in grado di ricostruire il testo originale.

P. 25: Paolo non è l'equivalente latino dell'ebraico *Šā'ūl*, bensì il nome che l'apostolo aveva in quanto cittadino romano (come Flavio Giuseppe, Marco Giovanni ecc.).

P. 49: non è vero che "tutta la tradizione evangelica" riferisce lo squarciarsi del velo del Tempio: lo fanno solo i tre sinottici.

Pp. 67 e 176: il concilio di Nicea fu presieduto dal vescovo di Cordova Ossio, o secondo altri da Eustazio di Antiochia o dal patriarca di Alessandria, Alessandro, comunque non dall'imperatore Costantino; l'incertezza è dovuta al fatto che di tale Concilio mancano gli atti originali; che Costantino si sia considerato "vescovo dall'esterno", come si afferma ripetutamente nel testo, è considerato improbabile da Camelot e Maraval nel loro manuale "I concili ecumenici" (Brescia 2001, p. 21).

P. 69: contrariamente a quanto C. afferma nella liturgia del 1° gennaio non si è mai festeggiato il capodanno.

P. 70: è vero che il termine Χριστιανός di At 11,26 è latineggiante, ma le conseguenze che C. ne trae sono pura speculazione: nel NT sono presenti 27 latinismi veri e propri, usati 98 volte, oltre a molte altre locuzioni ed espressioni importate dal latino; gli studi papirologici e di storia del linguaggio portano a dire che il NT è scritto in generale nella lingua della seconda metà del I secolo (cf C. Marucci, "Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento" in *Filología neotestamentaria* Num. 11 [maggio 1993], pp. 3-30).

P. 71: il comando di predicare a tutti i popoli anche pagani c'è solo in Mt e nel finale canonico di Mc, non in Lc. L'affermazione di C. ("la frase «andate e

predicate a tutte le genti» è chiaramente un'aggiunta fatta quando l'annuncio era esteso ormai anche ai gentili") è opinione personale non appoggiata da alcun serio studio esegetico né da alcun problema di critica testuale; il Trilling, che ha scritto il più noto studio sulla teologia di Mt (*Das wahre Israel*), considera Mt 28,16-20 come "manifesto" di tutto il primo vangelo. C. confonde forse con il finale lungo di Mc.

P. 72: che "l'escatologia sia di fatto scomparsa dai cieli opachi dei cristianesimi contemporanei" può derivare solo da pura ignoranza oppure è una battuta: tutto il medioevo ne fu affascinato e anche oggi tra le materie del normale corso di teologia è sempre obbligatorio un corso maggiore di tale materia, senza dimenticare che la maggior parte delle sette e delle comunità derivanti dalla riforma sono millenariste o apocalittiche. L'attuale Pontefice ha scritto qualche tempo fa un libro intitolato *Eschatologie*, che ha avuto un notevole successo, e poi da papa un'enciclica sulla speranza cristiana (*Spe salvi*) che, come si sa, ha dei contenuti soprattutto escatologici, per non parlare del recente *Catechismo della Chiesa cattolica* che dedica alle ultime realtà le pp. 185-189 e 263-280. L'affermazione del testo pare tanto più strana dato che da Marx in poi ci si sente rimproverare che i preti parlano sempre del paradiso e dell'inferno dimenticando i guai di quaggiù!

P. 76: con ogni probabilità la data dell'editto con cui Claudio espelle i giudei da Roma è il 49, non il 41; il riferimento esatto agli *Annali* di Tacito è *XV*,44.

P. 88: l'interpretazione che C. dà di Mt 19,10-12 ("Gesù pone come condizione per l'ingresso nel regno la continenza assoluta") è completamente errata: in tale passo Gesù afferma solo che ci sono *alcuni* che "si fanno eunuchi (= vivono in continenza assoluta) a causa del Regno"; va ricordato che la difesa che Gesù fa del comportamento suo e di alcuni dei suoi è necessario, dato che per il giudaismo il matrimonio e la procreazione sono uno dei massimi comandamenti di Dio; anche il riferimento a Mc 10,28-31parr è fuori luogo dato che Gesù afferma esplicitamente che "chi ha lasciato casa o fratelli ecc. per causa mia e del vangelo" riceverà "*al presente* (non quindi nel Regno dei cieli, come dice C.!) cento volte tanto ... e *nel futuro* la vita eterna"; i tre voti di povertà, castità e obbedienza vengono pronunciati da tutti i religiosi, non solo dai "monaci" e ciò solo a partire dal XIII secolo circa; *oggi* in larga misura tali voti non sono "solenni" (come asserito ripetutamente nel testo), ma semplici e quello di obbedienza non ha niente a che fare con la "debolezza" (p. 88), ma nacque soprattutto per ovviare agli inconvenienti degli eremiti e degli anacoreti che, non dipendendo da nessuno, finivano non di rado in eccessi deplorevoli.

P. 89: che "in molte comunità del primitivo cristianesimo la gioia paradisiaca comporta anche l'esercizio della sessualità", asserzione data senza fonti da C., ci pare assai poco probabile a fronte di quello che Gesù dichiara nella famosa disputa sulla resurrezione (cf. Mc 12,18-27 e parr: "quando [gli uomini] risusciteranno dai morti non prenderanno moglie né marito, ma saranno come gli angeli nei cieli").

P. 93: affermazioni ampiamente esagerate sull'accettazione di Ap; sull'argomento cf. il nostro studio "La canonicità dell'Apocalisse nel primo millennio" in

*Apokalypsis*, a cura di E. Bosetti e A. Colacrai, Assisi 2005, 649-676.

P. 94: uno dei pochi punti su cui tutti gli esegeti concordano è che Luca, soprattutto negli Atti, pare prescindere completamente dall'epistolario paolino, senz'altro noto in tutte le comunità cristiane, e quanto al vangelo esso è più vicino degli altri due sinottici al mondo giovanneo.

P. 95: che "l'ortodossia si stabilisce in virtù della retta successione dei vescovi" è idea del tutto peregrina: molti eresiarchi e sostenitori di gravi errori dogmatici (Donato, Teodoro di Mopsuestia, Melezio di Licopoli, Eudosso, Eunomio di Cizico, Eustazio di Sebaste, Apollinare, Nestorio, Dioskoros, tutti i vescovi ariani, Timoteo Eluro, Pietro il Fullone, Ibas di Edessa, Severo, Cranmer ecc...) furono vescovi senz'altro legittimi, ma loro e/o le loro idee vennero condannati.

P. 106: per C. i concili furono "un inedito strumento di battaglia"!

P. 113: non è vero che solo l'ordine e il battesimo abbiano "carattere permanente": lo ha anche la confermazione.

P. 113s: quanto ai preti uxorati che "fino al concilio di Trento nessuno li vedeva come scandalo, anzi ... erano la norma", ciò è in occidente impossibile dato che, dopo numerosissime disposizioni di sinodi regionali e papi a partire dal concilio di Neocesarea del 314 e da quello ecumenico di Nicea (can. 3), già nel 1123 il concilio ecumenico Lateranense I proibisce ai chierici di convivere con *concubinae et uxores* (cf. DS 711) e dal 1139 (Conc. Lateranense II, cann. 6 e 7) il tentato matrimonio di un chierico è invalido. In generale nel presente testo non si tengono distinti i vari aspetti della millenaria questione: validità o meno del matrimonio dei chierici, separazione dei sacerdoti coniugati dalle rispettive mogli dopo l'ordinazione, sospensione o deposizione dei sacerdoti che disobbediscono, condanna di rapporti extraconiugali o concubinari degli ordinati (uxorati o non), illiceità dell'ordinazione di uomini coniugati ecc. L'affermazione di C. per cui "i preti cattolici di rito orientale possono benissimo prendere moglie" (p. 114), *sicut iacet*, è erronea: in oriente e quindi anche per le chiese uniate gli sposati possono venir ordinati, ma sempre chi è ordinato (quindi anche il sacerdote vedovo) non può sposarsi e i vescovi (che hanno la pienezza del sacerdozio) vengono scelti tra i non sposati. Propriamente parlando non esiste alcun "decreto tridentino che istituisce il celibato" (esiste un canone di un decreto che istituisce i seminari), né un "altro che dava carattere sacramentale al matrimonio" (p. 114). La sacramentalità del matrimonio, effettivamente *ribadita* dal Concilio di Trento contro la negazione luterana, era comunemente accettata già secoli prima, ad esempio nel Concilio di Verona del 1184 (cf. DS 761) o in quello ecumenico di Firenze (cf. DS 1327); forse C. confonde con il decreto tridentino *Tametsi* che istituisce come condizione di validità la cosiddetta *forma canonica* (cf. DS 1813ss). La spiegazione che C. dà della nascita del celibato ecclesiastico ("il celibato fu ... il sigillo dell'esercizio del potere feudale" p. 113) è semplicemente impossibile dato che le sue radici non sono nella lotta per le investiture, ma già nei primi secoli della Chiesa a partire dal (pur fallito) tentativo del terzo canone del concilio di Nicea del 325 (oggi diversamente interpretato, ma per secoli ritenuto come riferentesi al celibato dei chierici). È decisamente deleteria

la tendenza dei due autori di dare a tutti i costi delle concezioni ecclesiali un'interpretazione politica se non addirittura surrettizia.

P. 151: in Mc 16,1 si tratta non di *due*, ma di *tre* donne.

P. 163: Non è vero che il divieto biblico di pronunciare il nome di JHWH sia assoluto: le due versioni del comandamento (Es 20,7 e Dt 5,11), coincidenti, hanno la precisazione avverbiale *laššāw'*, che viene tradotta in modi leggermente diversi. Si va da "invano" a "per sostenere il falso (in tribunale?)", "senza motivo o per futili motivi", "per ottenere effetti magici" e così via, comunque mai in assoluto. Poi, senz'altro per motivi tuzioristici e forse apotropaici, la tradizione ebraica lo ha trasformato in un divieto assoluto, che nella recita liturgica porta alla sostituzione del nome con *adonaj* e nel parlato, a seconda delle varie lingue, con tutta una serie di equivalenti (l'Eterno, l'Onnipotente, il Nome, κύριος ecc.). Tutto ciò senza accorgersi che si tratta di una soluzione puramente nominalistica. Il divieto assoluto tra l'altro pare contraddire al comando divino espresso in Es 3,15.

P. 170s: sulla celebre visione della croce da parte di Costantino, C. ovviamente preferisce la versione dei fatti di "prima mano" di Lattanzio, che fu effettivamente precettore del figlio dell'imperatore, Crispo; la versione popolare di Eusebio di Cesarea non sarebbe di seconda mano, dato che questi, che fu intimo di Costantino, pretende di averla ricevuta sotto giuramento dall'imperatore stesso; ma l'errore più grave è che le parole latine "hoc signo victor eris" non ci sono in Lattanzio e che è Eusebio che, nel *de vita Constantini* I,28 (GCS Eusebius Werke I/1, p. 30), ha (ἐν) τούτῳ νίκα (= vinci con questo [simbolo]!). È probabile che la citazione erronea sia stata introdotta da A. Che poi Atanasio sia "stato la vera mente del concilio" di Nicea (p. 179) è perlomeno esagerato, dato che egli al tempo era solo diacono.

P. 197: l'esatto tenore della frase di Agostino è "non facit martyrem poena, sed causa" (ad esempio *Serm.* 94A, 1; 285,2; 328, 6.8; *Contra Cresc.* 3 ecc.).

P. 203: contrariamente a ciò che qui si afferma, la donna non fa neanche parte della comunità qumraniana.

P. 208: Costantino non abroga affatto il divorzio consensuale, come neanche Giustiniano lo farà. L'innovazione di Costantino consiste nel rendere lecito il ripudio unilaterale solo in alcuni casi (ad esempio adulterio, avvelenamento e lenocinio del coniuge); si tratta comunque sempre di illiceità, non di validità del ripudio (cf. CTh 3,16,1 dell'anno 331).

P. 213: l'Apocalisse di Giovanni è assente solo dai lezionari *bizantini*, non da quelli latini.

Nella *postfazione*, dalla quale, come spesso succede, si apprende molto di più sulle intenzioni dell'autore che non dalle precedenti 250 pagine, C. confessa di aver esitato prima di accettare l'intervista di A., ma di aver consentito a motivo del livello (a suo parere) miserevole dell'insegnamento della religione (cattolica) nelle scuole medie. Può darsi che effettivamente si potrebbe fare di più e meglio nei licei, ma non di certo in base alle categorie disfattiste e minimaliste di questo testo, ma comunicando la fede fondamentale della chiesa e la sua evoluzione nei secoli, così come si parla agli studenti di matematica del quinto postulato di Eu-

clide senza ricordare, se non *en passant*, le difficoltà che sono emerse dal Saccheri in poi. Il tutto suona comunque assai strano: difficilmente il testo a quattro mani che ne risulta potrà mai essere usato neanche per la storia della Chiesa, dato che di storia vera e propria c'è ben poco; in secondo luogo, nelle scuole italiane si tratta di religione (cattolica) e quindi un testo in cui si avanzano, benché confusamente, delle pesanti riserve sull'onestà e la credibilità della Chiesa attuale non è adatto a comunicare a delle persone in formazione una prima presentazione della fede cristiana; da ultimo va detto che è veramente discutibile, per usare un eufemismo, che C., per realizzare tale scopo, si associ ad una persona che dichiara esplicitamente di "non essere cattolico", che quasi quotidianamente sul suo giornale attacca la credibilità della Chiesa e dissemina le parti che gli spettano di errori, oscurità linguistiche e concettuali ed esagerazioni polemiche.

C. Marucci, S.I.

DE FRANCESCO, Ignazio, a cura di, *La ricerca del Dio interiore nei detti dei precursori del sufismo islamico*. Prefazione di Paolo Branca. Appendice di Nāsir Dumayriyya, Edizioni Paoline, Roma 2008, pp. 368, € 18,50.

Nella sua Prefazione Paolo Branca riconosce che libri sul sufismo sono da tempo apparsi in Occidente, di vario livello, spesso divulgativo, ma anche non tradotti direttamente dal testo originale arabo. Comunque, questi libri non hanno risolto il problema del sufismo, che è visto da musulmani come un pericolo, contraddicente il primato del Corano e della sunna. Tanto è vero che il sufismo ha avuto i suoi martiri, sacrificati a una sorta di inquisizione califfale. Il vescovo anglicano Kenneth Cragg, di cui alle pp. 221-222 ci occupiamo recensendo un libro sul discernimento cristiano dell'Islam, rimprovera al sufismo di essere una teosofia. Ho scritto che sono d'accordo con Cragg nel rinunciare a immaginare un islam diverso da quello dei musulmani, ma penso che una religione abbia una sua ascesi e una sua mistica. Paolo Branca riconosce a questo libro un "ascolto attento e paziente di qualcuno che ha vissuto a lungo in terra di Islam, condividendone il linguaggio e la ricerca interiore. Rappresenta un ausilio ben più affidabile, se non per giungere a una soluzione, almeno per muovere qualche passo verso una migliore osservazione e comprensione del fenomeno"(p. 9). Giustamente segnala il vantaggio di non partire da un sufismo già affermato che abbia raggiunto una sua maturità, ma approva "lo studio dell'area e del periodo in cui il sufismo ha mosso i primi passi, grazie a una specie di conversazione intima con alcune personalità particolarmente rappresentative che ne furono i precursori" (p. 9). Un altro aspetto segnala Paolo Branca nella sua Prefazione: l'"ombra del Nazareno" che De Francesco chiama "Gesù islamico", molto presente in Mālik b. Dīnār, capostipite dei precursori del sufismo. Personalmente non dimentico la partecipazione all'incontro di una confraternita sufi a Homs in Siria nel febbraio 1964. Insieme a un confratello arabofono, sono stato accolto con recita di poesie in arabo su Gesù. I membri della confraternita erano visibil-

mente convinti che ci avrebbe fatto piacere sentire le lodi del figlio di Maria. Ignazio De Francesco riporta l'affermazione di ʿAbd al-Ḥamīd al-Ṣāliḥ, docente dell'università di Damasco, per il quale "Mālik b. Dinār è il primo asceta musulmano alla cui personalità spirituale si mescolano elementi scritturistici non islamici. Frequentava monasteri cristiani, conosceva la S. Scrittura e la citava con una precisione che indica una conoscenza ampia dei libri che compongono l'Antico e il Nuovo Testamento, in particolare i Salmi e i 4 Vangeli" (p. 14).

Il libro, oltre la Prefazione di Paolo Branca e la breve Presentazione del Curatore, ha pure una più diffusa Introduzione dello stesso Curatore. Tratta in un primo capitolo della Venezia degli Arabi, cioè Baṣra o Bassora, culla del primitivo sufismo. A Baṣra si è svolta la battaglia del cammello e si è formata la scuola teologica muʿtazilita. Il secondo capitolo dell'Introduzione è intitolato "Vagiti del Sufismo". Narra del califfo Uthman che per troppa devozione diserta il talamo. Tanto che il Profeta lo ammonisce che lui non è venuto a portare il monachesimo. A un altro che voleva rimanere celibe il Profeta dice, "Se tu fossi cristiano ti faresti Monaco". Ma la maggioranza dei musulmani rifiuta influssi esterni e attribuisce l'ascetismo sufi all'imitazione del Profeta che fu non solo capo militare e legislatore, ma asceta e mistico ad altissimo livello. Infatti al-Sarrāj, nel Kitāb al-lumaʿ, elenca i capisaldi del sufismo come tutti riscontrabili, in grado eccelso, nel Profeta: Servire Dio come lo si vedesse, custodire Dio per esserne custoditi, consapevolezza che la rettitudine porta la pace e che il male lascia il segno, ciò che è lecito è chiaro, così come è chiaro quanto è proibito (p. 34).

Il terzo capitolo dell'Introduzione si intitola "Mālik e i suoi amici". Queste pagine preparano il lettore ad affrontare detti e aneddoti relativi a 23 personaggi vissuti lungo i centosessanta anni che vanno dal 638, con Abū Mūsā al-Ašʿarī, fino all'801, quando muore Rābiʿa al-Adawiyya. Mālik b. Dīnār è il punto di partenza. Lo seguono undici personaggi del mondo e dell'ambiente di Mālik, per approdare a Ḥasan al-Baṣrī maestro di Mālik e di altri. L'ultima parte è dedicata agli altri discepoli di Ḥasan e dello stesso Mālik, giungendo fino a Rābiʿa, portabandiera e simbolo del sufismo e dell'amore di Dio. Il Curatore riassume i principi ascetici e spirituali che informano i detti e gli aneddoti. Ci si addentra di fatto in un genere letterario specifico, dell'agiografia, dell'edificazione, delle vite dei santi, degli apoftegmi. Non sorprende che De Francesco segnali come in queste pagine si trovi anche il principio spirituale di Ignazio di Loyola che diceva ai suoi, "Haec sit prima agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis omnem operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus". Uno dei sufi studiati da De Francesco, Muslim b. Yasār, esprime così quel principio: "Opera il bene come uno che è salvato soltanto dalle sue buone azioni, e confida in Dio come uno al quale non accade nulla che non sia stato già scritto sul suo conto da Dio" (p. 49).

Nel repertorio figura l'attesa della vita eterna, il pregustare fin da questa terra la vita futura, gli affari del mondo che si dileguano con la morte, mentre il bene della vita futura non è distrutto dalla morte. I monaci cristiani del deserto, i santi del cristianesimo assomigliano a questi eroi del sufismo.

Il quarto capitolo dell'Introduzione ha per titolo "L'ombra del Nazareno".

Mālik b. Dīnār doveva avere a disposizione un ricco deposito di parole del Gesù islamico. In questa antologia se ne leggono alcune sorprendenti per la freschezza e l'originalità.

De Francesco aggiunge ancora alla sua Introduzione anche "Notizie Bibliografiche" (pp. 63-80). Riguardano i 23 personaggi di cui l'antologia riporta parole e riflessioni. Ogni brano è numerato e può essere rintracciato grazie all'indice analitico.

De Francesco si è servito anche di un dizionario biografico dei sufi in cui figurano 4250 personaggi, tra i quali 600 donne. Si tratta di Muhammad Ibn Sa'd, m. 845, *al-tabaqāt al-kubrā*, 9 voll., Beirut 1997.

Il Curatore elenca opere affidabili pubblicate in Occidente, come G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, 3 voll., Bologna 1994-2000; A. Ventura, *Al-Husayn Ibn Mansur al Hajjāj, Il Cristo dell'Islam, Scritti mistici*, Milano 2007; C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Jahiz*, Paris 1953; Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968 (2 ed.); R. Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, 2 voll., Wiesbaden 1995; M. Asin Palacios, *Logia et Agrapha domini Jesu apud moslemicos scriptores asceticos praesertim usitata*, PO 13 (1919) 335-431; 19 (1926) 531-624. De Francesco aggiunge pure una *Nota bibliografica* (pp. 81-84), indicando le fonti da cui sono tradotti i brani dell'antologia.

Dopo due pagine sul sistema di traslitterazione dall'arabo, vengono i testi tradotti in italiano. È la parte più ricca e importante in quanto è quella che mette in contatto diretto e reale con il fenomeno del sufismo. Sono 633 testi, di solito brevi e solo talvolta più lunghi, come la lettera a 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, Califfo a Damasco dal 682 al 720, inviatagli da Ḥasan al-Baṣrī.

I testi sono arguti e talvolta venati di umorismo. Si leggono volentieri. Mālik b. Dīnār racconta l'incontro tra Salomone e l'usignolo asceta. Salomone, figlio di Davide, era uscito con il suo corteo quando passò davanti a un usignolo sopra un ramo di rovo, che cinguettava e batteva la coda. Sapete cosa diceva con quel cinguettio? Lo sa Iddio e l'Inviato di Dio. Ha detto: Oggi ho mangiato mezzo dattero. Del mondo non me ne importa" (n. 109).

Farqad al-Sabahī riferisce: "Ha detto Gesù figlio di Maria: Beato colui che parla all'orecchio di gente che ascolta la sua parola. Davvero nessuno fa un'elemosina più largamente compensata da Dio di chi offre agli altri un'esortazione in virtù della quale essi giungono in paradiso" (n. 504, p. 281).

Ayyūb Al-Saḫtiyānī esce in questa verità lapalissiana: "Quando le cose non vanno come tu vuoi, allora mettiti a volere ciò che accade" (n. 496, p. 278).

Infine un'appendice di autore arabo, Nāsir Dumayriyya, raccoglie notizie sul sufismo dopo Rābi'ā (pp. 341-351).

Mi piace la serenità e l'oggettività del Curatore che, dopo aver messo a frutto in questo lavoro tutte le sue competenze filologiche e storiche, per rendere con fedeltà quei testi sufi, lascia al lettore il compito di giudicare di persona. Se c'è quacosa che può aiutare a comprendere e giustificare il sufismo, semmai discolpandolo da alcune accuse che gli si rivolgono, è proprio la lettura serena e senza pregiudizi di libri come questo.

V. Poggi, S.I.

HAGE, Wolfgang, *Das orientalische Christentum*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 545, € 98,00.

In this stately volume the author provides one of those general overviews of the East which call for a careful reading, both as Church history and as ecclesiology. The identity of a particular Church is partly delineated by the data of Revelation, partly by the concrete contours of its history. The author presents a rich palette of interesting details by ordering them in a wider historical context that allows for comparisons. Thus, the *"Fratres Unitores"*, the Armenian branch of the Dominican order founded to promote union between the Churches, remains a puzzle unless related to the Franciscan *Custodiae terrae Sanctae*, for both are outposts of the Crusades (59). One may wonder, however, why Hage spends no word on the *"Fratres Peregrinantes"*, a similar Armenian branch of the Franciscans. The Calvinistic creed of Cyril Lucaris (d. 1638) and the origins of the Mar-Thoma Church in Kerala under the influence of the Church Missionary Society show proselytism to be old and commonly practised (63, 65).

Turning to the *ancient Byzantine patriarchates* we see that what we decry as Latinization nowadays finds parallel in "Graecization". Theodore Balsamon (d. after 1195) is a witness of how the Chrysostom liturgy replaced the Alexandrian and Antiochene liturgies (89); Jerusalem, too, lost its liturgy in the late 12th cent. (101). Strictly speaking, many Easterners follow neither the Julian Calendar as such nor the Gregorian Calendar, but a mixture of both known as the "Meletian Calendar" after Patriarch Meletius IV of Constantinople (1921-1923), who devised it (77, 465). If Palestine, hemmed in by monophysites, never abandoned Chalcedon, though its bishop Juvenal initially supported Dioskoros, this is due to Chalcedon's having made Jerusalem a patriarchate and the role of Palestinian monascticism (98f). The Sinai monastery, previously known as *Batos*, or the Burning Bush, has been called St Catherine's only since the 11th cent. (105). The Georgian Orthodox Church, one of the earliest Churches of the East, follows the Chrysostom Liturgy and the Julian calendar fully (113). The Church's core goes back to Kartli (Iberia) with a Great King in the capital Mtzcheta (113). Prince Peter the Iberian (d. 491) was opposed to Chalcedon (in 451), but, in mid-6th cent., under Katholikos Kwirion II (595-610), Georgia adopted the Chalcedonian faith of its neighbouring Church (116). Davit IV the Constructor (1089-1125) initiated the Golden Age of Georgia's history, whose highpoint came under Queen Tamara (1184-1213) (117). The St Jacob and the St Basil Liturgy were soon replaced by that of St Chrysostom, but the Golden Age ended with the swan song of Schota Rustaveli (12th-13th cent.s), *The Man in the Tiger Skin*, highpoint of Georgian literature (119).

There follow the *Oriental Orthodox Churches*, all non-Chalcedonian (129). The *Syrian Orthodox Church*, formerly known as the Jacobite Church (130), emerged as a Syrian parallel to the official Byzantine Church. Its beginning is marked by Rabbula of Edessa (d. 435), who sided with St Cyril of Alexandria once the latter's victory was in sight, its theology by Severus of Antioch (patriarch of Antioch, 512-518) and its organization by Jacob Baradaeus (d. 578)

(132f). The Maphrian Gregory Barhebraeus (d. 1286) was the last high point of Syrian Orthodox learning (156). With Patriarch Ignatius XII. Nuh (d. 1509) the Syrian Orthodox reunite (151); Ignatius, recalling Ignatius of Antioch, now becomes a designation of office (157, 165). The Syrian Orthodox formed part of the Ermeni milleti at the beginning, but had a representative at the Sublime Porte known as *Wakil* (158). Schism rocked this Church in Malankara, still torn between the patriarch's and the catholicos' party. As the Syrian Orthodox Church considers itself to be the oldest Christian community in Christendom (164f), no wonder it claims the language it uses as Jesus' own. Yet the language of Mesopotamia is nearer to Jesus' than any other language, even if it is not exactly identical with the Western Aramaic Jesus spoke (165). It is this Aramaic claim more than any theological opposition to Chalcedon which characterizes the identity of the Syrian Orthodox Church (165f). The *Coptic Orthodox Church* follows the traditional Alexandrian rite, uses mainly the Basilius Anaphora and follows the Julian Calendar (169). Though at first Christians drew a sigh of relief, the situation took a turn for the worse under the Muslims (172). The Fatimids (969-1171) — Fatima, 'Ali's wife, was Muhammed's daughter — established a Shiite Counter-Caliphate (173f). The second Fatimid ruler head was married to a Christian and had two patriarchs as brothers in law (174). After the Fatimids, who founded Al-Qāhira, "the Victorious", as soon as they took power (175), came the Sunnite dynasty of Kurdish Ayyubid Dynasty (1173-1250). After the Ayyubids came the Mamelukes (1250-1517), originally "slaves" (176). In this context may be mentioned the three Christian kingdoms in Nubia or Nobadia, Markuria and Alodia (196). Instead of AD the Ethiopians use AM (Anno Miseriordiae), with a difference of 7-8 years; the year begins in September of our calendar (202). Axum lies North of Tana Lake and includes modern-day Eritrea (202). One talks of King 'Ezana, converted by St Frumentius (203), the Nine Syrian Saints, monks of Pachomian tradition (204); but the Ethiopians themselves prefer to trace back their lineage to Menilek, Solomon's son, a dynasty which lasted until 1974. Calling Menilik "the lion of Judah" is another way of saying that the Church is apostolic and does not derive from 'Ezana (208). We come across the ecclesial figures of the *abuna*, the bishop sent from Egypt, and, subordinate to him, the *ecchage*, head of all monasteries, monks and nuns (214). Among the Churches of Oriental Christendom, Ethiopia is by far the largest (219). Its claim to be the true Israel (220), with the *tabot* (ark) and the Sabbath (220f), has been explained through local Jewish influences of the pre-Christian period that survive or more probably later Judaizing tendencies. Next comes the *Eritrean Church*, which by the 14th cent. was full of monasteries and a centre of Eusthatians, who promoted the observance of both Sabbath and Sunday (222). The Eritrean Church, though the last to break off in recent years, claims to represent the Christianity of old in the area (225). By converting Tradt III Gregor Lusavoritch (d. 325) makes *Armenia* the first country with a baptised king (229f). Through Syrian influence a second line of patriarchs opposed to the Gregorians developed, the Caucasian Albanians. Nerses I, the Great (353-373), a Gregorian, was the last to be consecrated bishop in Caesarea (231). After the Golden Age of

Armenian Literature initiated through Mesrop/Mastoc, and which includes Pawstos Biuzandatzi (Faustus of Byzantium), Agathangelos and Yeznik of Kolb (234f), the Catholicosate wandered from Etchmiadzin, to Dwin, to Cilicia and again to Etchmiadzin (236-241). Whereas the Syrians followed in their overwhelming majority Severian monophysitism, the Armenians followed that of Julian of Halicarnassus (239). In the Synod at Manzikert (726) peace between the two neighbouring Churches was reached: the Armenians condemned Julianism without removing Severus from their list of heretics (239). When the Bagratid Kingdom of the Armenians fell into Byzantine hands (1054), some patriarchs accepted Chalcedon and others remained opposed (240f). Hardly had Byzantium annexed both Armenian kingdoms, Vaspurakan and Ani, that in 1071 the Byzantine emperor was defeated at Manzikert (241). Nonetheless, Katholikos Nerses IV Shnorhali, "the Gracious one" (1161-1173), also called "a second Gregory the Theologian", dialogued with Manuel I Comnenos (1143-80) (242). Another bright light was his great nephew Nerses of Lambron, (d. 1199), archbishop of Tarsus. In 1198, the crowning of Levon I of Cilicia (Armenia Minor) brought about union with Rome. Five synods which were held between 1243 and 1342 all pushed programmes of Latinization, ackowledging the first seven councils, including Chalcedon, adding the Filioque to their creed, and transferring Christmas from 6 January to 25 December (244f). It is in this context that the Fratres Unitores, the *Miabanogh* in Armenian, were founded under Dominican influence (245), though they found in Gregory of Tatev (d. 1411) a resolute enemy (246). The massacres of Armenians start under Sultan Abdülhamit II (1876-1909) (254f). The situation in Soviet times helps explain the tension between Cilicia and Etchmiadzin (257); in 2001, Karekin II of Etchmiadzin and Aram of Cilicia consecrated together the myron (257). Superficially, this Church seems to be just like the Syrian Orthodox Church with its stress on the Aramaic aspect, but the Armenians did not first formulate a confession in order to become a Church, but were a Church long before the quarrels that separate the Churches (259). Four are the katholikoi: Etchmiadzin, Cilicia, Constantinople and Jerusalem. Again, the Catholicos is the head of a national Church, called *the Armenian Apostolic Church*, not of a State Church (262). Efforts are briefly described to promote union among the Oriental orthodox themselves, or between the Oriental and the Eastern Orthodox (265-8), as in the semi-offical talks between Eastern and Oriental Orthodox in Aarhus, Denmark (1964), Bristol, UK (1967), Geneva (1970) and Addis Abeba (1971), followed by official talks in Chambésy (Geneva, 1985), Amba Bishoy, 1989, and once more Chambésy (1990). Yet it is not enough to sign agreements, but one must positively create infrastructures for a feasible union.

On the other side of the spectrum opposite to the Oriental Orthodox Churches is *the Apostolic Church of the East*, whose full name is the Holy, Apostolic and Catholic Church of the East (269). It has in the past polemically been called Nestorian, even if it has at times described itself so. Once a world Church, it is now greatly reduced and rent by schism over the calendar and thus known as the Church of the two rival patriarchs, one in Chicago, the other, the palaeo-

calendarists, in Baghdad (270). Though monasticism has completely disappeared, bishops are celibate. Rather than accepting the date of 410 as its origin, this Church claimed to be apostolic in the synod of 585 (278). The Church has two famous monasteries, Bet 'Abe and Rabban Hormizd, and great authors, such as Isaac of Nisibis (279). With the change from the Umayyads to the Abbasids (750-1258), Timotheus I (780-823) moved the capital from Seleucia-Ktesiphon to Baghdad, only some thirty kilometres up the Tigris. After Timotheus, the election takes place in Seleucia-Ctesiphon, whereas the inthronisation takes places in Baghdad. Timotheus entertains relations both to Al-Mahdi and to his son, Harun ar-Rashid (280f). The "School of the Persians" had to move back to Nisibis from Edessa in 489 (284). Babai the Great wrote a spirited defence of Theodore of Mopsuestia. One of the most famous authors of this Church is Hunayn ibn Ishaq (c.873), translator of philosophical and medical works. In the time of Gregorius Barhebraeus (d. 1286), a great maphrian erudite, the Syrian Orthodox Church was in full decline (287). His younger contemporary, Ebedjesus (d. 1318), belonged to the Church of the East. In India, after the Apostolic Church of the East had formally established itself, the Church belonged to the Church province of Revardashir, which at the end of the 5th cent. was raised to metropolitan status (290). But at least as late as Timotheus I c. 800 India itself was raised to metropolitan status. The stone of Sian-Fu finds its explanation in the monk Alopen, a missionary in China (291). In 1258 the Mongols destroyed Baghdad and drove away the Abbasids (295); before Timur Lenk (d. 1405) many Christians fled (299). The patriarchate had its headquarters in Rabban Hormizd, to the north of Mossul, for three hundred years (300). Yohannan Sulaqa, as Simeon VIII, became the founder of the Assyrian Patriarchate (301). Besides, western missionaries created "Lutheran Nestorians" (304). After Simeon XXIII was murdered in 1975, his successor, Mar Denka IV, was chosen in Chicago; as the opposite catholicos, Addai II, is self-effacing the resolution of the schism is possible (307f). This Church insists on the unity of the person of Christ and does not believe in "two sons" (310), and since it did not have a *Konstantinische Wende* pressures of a Christian State are unknown (311). That the Apostolic Church of the East calls itself Assyrian shows that this once universal Church now defines itself by nation (312).

The Archdeacon of All India is also called *the Gate of All India* (320). The Southerners resemble the Brahmin; indeed, the Thomas Christians are characterized by the caste system. By the time the Portuguese arrived the Apostolic Church of the East had dwindled to insignificance so that Indians sought support elsewhere (322). For the Portuguese, on the contrary, "non Latin" meant "heretical". Of the seven Churches in India only the Byzantine is lacking (374).

Once it became more recognized — WH could have referred here to the privilege of pope Lucius III to the Church of Beirut in 1184 (cf. R. Hiestand, "Die Integration der Maroniten in die römische Kirche", OCP 54, 1988, 127) — the Maronite Church came down from the mountains and settled in Bkerke (380f). Patriarch Istifan II. Duwayhi laid the foundations of the history of the Maronite Church. The Lebanese Synod 1736, approved by Rome in 1741, was organized

by Joseph Simon Assemani (386). The Maronites are blessed by various Maronite orders (388) and outstanding scholars, such as the Assemanis (390). When the Sultan in 1843 replaced the autonomous emirate in two administrative units, Maronite and Druse, war broke out. In 1861, "Mount Lebanon" was created under a non Lebanese Catholic and a Counsel of twelve advisers (392). Today our future lies where the Church's future lies — among the Arabs, says Patriarch Sfeir (397).

The *Chaldaean Catholic Church*, the Church of the Patriarchate of Babylon, has been strongly Latinized in its rite (398f). Rabban Hormzid was its original headquarters; in 1845 it became a millet (400f). At Vatican I, Joseph V Audo spoke for the rights of the Uniats, but in 1875 was threatened with excommunication for his claims on the Thomas Christians (401f). Thanks to western missionaries the Chaldaean Church became more numerous than the Apostolic Church of the East from which it had branched off (402). As a flourishing Church it was blessed not only by such a great patriarch as Joseph VI Emanuel II Thomas, to be placed side by side with Yahballa IV, but also great scholars such as Addai Scheer (murdered in 1915), the Lazarist Paul Bedjan (d. 1920 in Cologne) and Alphonse Mingana (d. 1937) (403), and, later, Paul II Cheikho (d. 1989) and Raphael I Bidawid (d. 2003). That Rome and Baghdad grew closer is mentioned, but nothing is said about the anaphora of Addai and Mari (405). Considering themselves to be the first Catholics in the land its members tend to lay claim on India as it were in the times of the Apostolic Church of the East (405).

In the *Syrian Catholic Church* the patriarch always bears the name of Ignatius (408), as with Ignatius Moussa I Daoud, Prefect of the Oriental Congregation 2000-2008 (410), but, in spite of the title of Patriarch of Antioch of the Syrians, its headquarters are in Beirut (407). The *Melkite Catholic Church* has formed itself into a "Great Patriarchate" of the Orient (411), with headquarters in Damascus, but extending its jurisdiction over Jerusalem, Alexandria and Antioch (412). Although it had adopted the Gregorian calendar it reverted in 2002 to the Julian Calendar for Easter (412f). The United Melkites, dyothelite Chalcedonians anyhow, began with the breakaway patriarch Cyril VI Tanas in 1724, confirmed by Rome in 1729, an act with which Rome recognized the elevation of the first United Patriarch as a sort of Anti-Patriarch (414-5). The Salvatorians were founded in the Monastery of the Saviour (Dayr al-Muhallis) (416). We come across Maximos III Mazlum (1833-55), a great Patriarch who was not completely welcome for Rome (417). His successor, Klemens Bahut (1856-64), by insisting on the Calendar Reform, brought about a schism ("Kanīsa Šarqiya") (420). Klemens' successor was Gregorios II Yusuf, known for his participation in Vatican I (420). From here to Maximus IV. Saigh (1947-67) and his part in Vatican II is but a stone's throw (420). The White Fathers founded St Anne's Seminary in Jerusalem (1882/86), which had to close down in 1967 because of the Israel-Palestine War (421f). In the Christian Orient as such the Melkite Church is the only Catholic Church of the Byzantine Rite; moreover, though smaller than the Ukrainian Church its head has the dignity of a Patriarch (422). At the same time

it is not a national Church — it understands itself as universally Catholic, as underlined by the title of its Patriarch, "Ignatius", and manifested by the various nations which live in it (422f). In spite of its status, it remains "one of the most disaffected groups among the Eastern Rite Christians" (424).

The *Armenian Catholic Church* has its headquarters in Beirut (425). The Mechitarist Congregation, with its seats in Venice and Vienna, is now reunited (425); Mechitar thought of himself as Catholic who at the same time belonged to the Armenian Apostolic Church (434). When Apraham Ardsivian was chosen in 1740 "Katholikos of Cilicia", as a sign of unity with Rome he took in 1742 the name of Bedros (Peter) (429). In 1750 the Patriarchate moved to Bzommar (429). In the eyes of the Apostolic Armenian Church he was an anti-patriarch, for a few years before Mikayel I had occupied that office. In 1830 the Sultan established the *Ermeni milleti*. Anton Hassunian (Anton V Bedros IX) had eventually to resign over the Bull "Reversurus" of 1867, which clipped some of the privileges of the Eastern Churches) (445f).

In the *Coptic Catholic Church* the clergy is celibate (436). Its 200,000 faithful are not all Copts, but include Melkites, Maronites, Syrians, Aramaeans and Chaldaeans (438). There is no such thing as a Georgian Catholic Church (442). The question of jurisdiction for Catholics in the Diaspora is still unresolved (447).

Regarding cooperation, as of 1948 most Orthodox Churches joined the WCC, but the Georgian Orthodox Church recently withdrew, although its Katholikos-Patriarch had been its president for years (450). Then there is the Middle East Council of Churches (*"Maǧlis Kanā'is al-Šarq al-awsat"*) (450f). Something similar exists for all Churches which claim to be the inheritors of the Thomas Christian tradition (455-6). In an Islamic country, the dhimmis' moving from being second-rate citizens to being equals has sometimes proved disastrous. The overriding factor in Turkey is nationalism (457). In Istanbul Armenians form the strongest Christian minority (458). At the end of the work serveral indexes, a bibliography and a glossary prove particularly useful.

WH affords a rare glimpse into the identity of a Church *in practice more than in theory*, the Eastern link between religion and nationality, with its positive elements as expression of catholicity and inculturation, and the negative elements of confusing the all too particular triats of a local Church with the universal. Talking of the initial five patriarchates, WH tends to understand the pentarchy as a still living reality (69) with the latent tendency of over-estimating its current value as ecclesiological currency, whereas in the understanding of those who studied it in depth it had at most only a brief existence; here V. Peri, who considered it to have functioned for only about 150 years, F. Gahbauer, J. Herrin and E. Morini should have been mentioned. Hage uses the term patriarchate rather loosely (98). Cyrill († 444) and Nestorius (428-431) and others are called patriarch at a time when this terminology had not yet come of age (30). It is one of WH's merits to have introduced more up-to-date terminology, but he sometimes wavers. Would not *duophysitism* serve better than *diplophysitism*, as a complementary concept to miaphysitism? (33). Alexandria as such represented

miaphysitism, not monophysitism, as specified later on p. 37: the majority of anti-Chalcedonians followed the moderate Severian miaphysitismus (37). At any rate, WH has afforded a most useful, detailed and insightful presentation of an extremely elaborate topic, for which we should be grateful.

E. G. Farrugia, S.I.

MAURO, Letterio, a cura di, *Benedetto XV: Profeta di pace in un mondo di crisi*, Incipit del Card. Tarcisio Bertone, Minerva Edizioni, Bologna 2008, pp. 362 + fotografie, € 35,00.

Se B XV è genovese e il Cardinal Bertone è stato arcivescovo di Genova, questo crea non solo un nesso tra ambedue, a detta dello stesso Segretario di stato, ma soprattutto tra B XVI e B XV, cioè l'attuale papa che ha scelto come nome Benedetto anche "in omaggio a B XV" (8). Il Prof. L. Mauro (Genova), cui il card. Bertone aveva affidato l'incarico, afferma la necessità di un approccio interdisciplinare per capire B XV (13).

In "Figlio di Genova" Marco Doldi parla della nascita precoce di Giacomo della Chiesa, che spiegherebbe i disagi fisici (23) — e forse anche la morte prematura, direi — il posporre della vocazione sacerdotale, per ossequio al padre, per studiare legge a Bologna, dove si laurea il 3.08.1875, con la tesi *L'interpretazione delle leggi* (28).

"B XV e la questione armena" di Giorgio Del Zanna tocca un punto delicato, sia per l'immane tragedia ivi descritta, sia perché l'agire di B XV possa aver servito da modello a Pio XII al tempo dell'olocausto (131). La questione armena attirava già attenzione dell'articolo 61 del Trattato di Berlino (1878), ma dopo le guerre balcaniche (1912-13) fu abbandonata l'idea di una patria ottomana multietnica e fu scelta invece la formula nazionalista. Il triumvirato giovane turco che prende il potere nel 1913 perse il controllo (129-30). Le attività dell'instancabile nunzio apostolico a Costantinopoli, Mons. Dolci, documentano gli sforzi di B XV per alleviare le sofferenze (133-4). Fra l'altro è degna di nota la lettera di B XV al Sultano Mehmet V (135).

Con la consueta attenzione al dettaglio, Vincenzo Poggi, S.I., documenta, con inediti alla mano, il difficile rapporto tra "B XV, Delpuch e Marini". Dopo aver ripercorso gli sviluppi negli affari dell'Oriente cristiano da Pio IX fino a B XV, Poggi mostra che Giacomo della Chiesa era del tutto consapevole, in quanto stretto collaboratore del Cardinale Mariano Rampolla del Tindaro, dei piani di Leone XIII, recentemente confermati dalla pubblicazione, nel 2008, dell'autobiografia di Korolevsky a cura di G. Croce (141). Stando ad essa, il vero ispiratore della Congregazione orientale e del PIO è Antoine Delpuch, padre bianco, collaboratore di Marini (142). Poggi arriva alla conclusione che Delpuch aveva cambiato il suo piano — dal modello del 1915 dove il PIO veniva prima della Congregazione, al piano dove la Congregazione viene prima, negli *Opinamenta et vota* (148). Quando legge il secondo Motu Proprio, Delpuch si lagna che Marini abbia tradito, piuttosto che tradotto il programma di studio per il PIO da lui

preconizzato (159-60). Delpuch critica il programma di studio anche perché non precisa la funzione del Preside (163-4). Chiedendosi chi vinca, Poggi risponde Marini (165); ma si può aggiungere: Delpuch avrà la rivincita, con d'Herbigny!

Nonostante il fatto che il CIC del 1917 viene sempre chiamato "pio-benedettino"— i preparativi per il Codice erano iniziati più di dieci anni prima — il contributo di Andrea Zanotti, "B XV e il *Codex Iuris Canonici*", serve a mettere i puntini sulle i. Ai tempi del Vaticano I molte nazioni avevano già varato le proprie codificazioni (169); Pio X aveva finalmente dato l'avvio nel 1904 (170), affidando il compito al Cardinal Pietro Gasparri, con il motto: nessun grande papa senza un grande segretario di stato (173). Mentre la metodologia dell'opera canonica sotto Pio X era stata approssimativa, con B XV l'approccio diviene più professionale (174-5).

Il contributo "B XV e la questione missionaria", di Giuseppe Butturini, è importante per l'Oriente cristiano nel senso che B XV, si dice, esitava tra un istituto per missionari (un po' come il Collegio Russo, creato nel 1929 sotto Pio XI) e uno per studi. L'enciclica *Maximum illud*, forse il capolavoro di B XV, segnò una svolta. La prima guerra mondiale era stata un disastro per le missioni, ad esempio per la Santa Infanzia (183), e specialmente per le missioni tedesche (184). "Duc in altum" è l'ultimo paragrafo dell'enciclica (185-6). La vittoria del piccolo Giappone sull'immenso impero russo è un colpo duro al "mondo bianco" (188). Questa situazione richiamò all'attenzione mondiale il sogno dei grandi missionari, da Liebermann († 1852) a Comboni († 1881) passando per Bressillac († 1859). Sognavano di creare un clero indigeno ed una gerarchia indigena (192). Volendo rispondere a tale situazione, la *Maximum illud* insiste sul clero indigeno non come clero di seconda categoria, ma come capace di assumere un giorno tutte le responsabilità (193-4). Interessante, anche, ciò che si dice dell'"essere istruiti in ogni cosa e specialmente nella conoscenza delle lingue e dei costumi d'Oriente" (MI 14, 15) (194). Prefigurata dall'ultimo decennio di Leone XIII, la svolta sta nel fatto di applicare il rimedio ad una situazione nuova alla quale le nazioni agognavano, cioè alla propria identità nazionale, come vuole Gandhi (197).

"Fine dell'antimodernismo?", si chiede Maurilio Guasco. L'anno in cui Giacomo della Chiesa diventa arcivescovo di Bologna, il 1907, si era inasprita la lotta antimodernista, che con il nuovo documento del 1910 segna di fatto la fine del movimento, anche se la lotta si accentua (229-30). Qualche storico indica il 1914 — anno del cambio tra Pio X e B XV — la fine del modernismo e dell'antimodernismo (231). Nella sua prima enciclica B XV rinnova la condanna del modernismo, seguita comunque da un appello all'unità della Chiesa, ammonendo che l'obbedienza si deve alla Chiesa e non a qualche articolista, e incoraggiando la libera discussione (233). Secondo il cardinale Maffi, Benedetto XV avrebbe detto: "l'era delle delazioni è finita" (234). Alle parole seguono i fatti, come ebbe a sperimentare la stampa antimodernista di Milano (234). Louis Duchesne non è più la bestia nera di prima (235). Ci sono anche segni contrari: Merry del Val uno dei più severi censori sotto Pio X, passa al Sant'Ufficio, a spese di Bonaiuti, tanto che qualcuno vede poco cambiamento nel nuovo papa (236). Però, difatto,

da lettere private risulta quanto B XV avesse a cuore di ammorbidire ciò che la Commissione Biblica aveva decretato quanto al comma giovanneo (237), e la soppressione del *Sodalicium pianum*, organizzazione segreta per scoprire gli eretici (238). Anche se Étienne Fouilloux ritiene che l'antimodernismo finirà solo dopo il Vaticano II, il processo di disintossicazione era stato avviato (238). Si può aggiungere che il coraggio di creare un Istituto cattolico che studia oggettivamente l'ortodossia, com'è l'Orientale, cammina in questo senso.

Qualche cosa di analogo si può vedere nell'atteggiamento verso gli studi filosofici, come è ben documentato nel contributo di L. Malusa, "Lo studio della filosofia di s. Tommaso nelle scuole cattoliche durante il pontificato di B XV". Benedetto contribuì all'attenuazione del clima intransigente sotto il suo predecessore (240, 242), permettendo libertà di espressione dove non si tratta di fede o disciplina — l'immanentismo e il soggettivismo — come aveva già fatto nell'*Ad Beatissimi Apostolorum Principis* (1.11.1914) (240). Il problema sta nel fatto che Leo XIII aveva imposto l'uso del tomismo (242). Anche se B XV non arriva alla *Fides et Rati*o di Giovanni Paolo II — ma non si deve giudicare anacronisticamente! — B XV vuol potenziare il tomismo e anche chiarirlo (243). Benedetto si occupa di una migliore sistemazione della formazione dei giovani in ambito universitario, come mostra il suo motu proprio *Nova conditur Sacra Congregatio de Seminariis et studiorum universitatibus* (4.11.1915) mirando principalmente alla formazione sacerdotale (245). Ma ancora prima, il 31 dicembre 1914, aveva emesso un motu proprio, *De Romana Sancti Thomae Academia* (245). La funzione del neotomista Giovanni Maria Cornoldi, SJ († 1892) è da notare (246). Ancora nel 1915 quanto molti chierici sapevano del tomismo era approssimativo, mentre il Papa auspica adesso che per iscriversi a un ateneo ecclesiastico ci vogliono buone conoscenze della filosofia dell'Aquinate (248). Concede la facoltà di conferire gradi accademici a vari seminari e università, fra l'altro all'istituto di cultura filosofica e religiosa per i laici presso l'Università Gregoriana (250). B XV riprende le 24 tesi nel motu proprio *Doctoris Angelici* del 29.06.1914 (250-1). Per Mattiussi SJ, atto e potenza distinguono tutto (254). B XV apprezza l'interpretazione del Mattiussi, ma non autorizza l'adozione in blocco delle sue 24 tesi, forse anche — ipotizza l'autore — perché Guido Mattiussi era stato antimodernista intransigente (255). Le 24 tesi sono solo "direzione pratica" (257). Il gesuita scomodo considera l'accorciamento delle discussioni un vantaggio sulle libere discussioni del passato (257), mentre Rosmini (258) mostra un diverso uso di s. Tommaso. La maggioranza dei filosofi gesuiti non aveva mai accettato la tesi della distinzione reale dell'essenza dall'esistenza nelle creature, sosteneva invece, seguendo Suárez, la distinzione puramente formale tra essenza ed esistenza (259-60). La discussione su questo argomento era stata sempre libera, come anche quella sul tema fondamentale dell'analogia. Però, la risposta data dalla Congregazione, circa la sicurezza delle 24 tesi, limitata l'anno seguente con l'approvazione del nuovo CIC, è uno degli atti più rilevanti del pontificato di Benedeto XV: cf. can. 589. Anche se il giuramento antimodernista resta, sarà in forma di cautela e non in quanto norma decisiva del CIC; così, la linea di Leone su Tommaso rimane, ma senza irrigidimento (261). Per Franz Ehrle (1918),

"Tommaso" qui significa la sintesi dei pensatori classici della Chiesa (261-2). Le 24 tesi prescritte da Pio X non sono proposte come discriminanti, ma come ispirazione. Così, "*tutae*" significa qui "*non pericolose*". Il Papa finisce con il dare ragione a chi gli chiede libertà. B XV si mostra così un papa moderato che propugna un tomismo più umano (263). La "questione rosminiana", in effetti, dipende da una certa dottrina tomista (264). Il trasferimento, nel 1917, dell'Indice al Sant'Uffizio, è interpretato da L. Malusa come atto di moderazione, anche se il Papa accetta la scomunica di E. Buonaiuti, caso che d'altronde culminerà sotto Pio XI (265-6); intanto, Pagani aveva chiesto a B XV di rivedere la condanna di Rosmini. Siccome la richiesta fu avanzata in maniera canonicamente scorretta il S. Uffizio stabilì di non poter procedere. Il Papa aveva avuto alla PUG due docenti antirosminiani (268). Però B XV è moderato, anche nel seguire la dinamica delle decisioni del Santo Uffizio; il fatto che Pagani si rivolge a lui dimostra che B XV ha aperto certe speranze (269).

Un aspetto del tutto sconosciuto è la produttività di B XV come scrittore di encicliche, non solo a causa dell'abbondanza (Giovanni Paolo II ne scrisse 14 in 27 anni, B XV 12 in meno di otto anni), ma anche a causa della tematica insolita, dato che 6 di esse sono dedicate a cristiani di rilievo. La più sorprendente di tutte è quella su Dante Alighieri, come risulta dal contributo di L. Mauro, *In praeclara* (30.04.1921) (p. 290). I critici le hanno riservato un silenzio quasi totale (289-90). L'idea, nata nel 1908 (292), era di celebrare il sesto centenario della morte di Dante (295). L'interesse del Papa era di mostrare quale ruolo giocavano i valori religiosi in Dante (300). B. XV cita e elogia il *De Monarchia* (301). In occasione del XV° centenario dalla morte di s. Gerolamo B XV emanò un'enciclica studiata da Marco Doldi in "L'enciclica *Spiritus Paraclitus* e l'incremento dello studio della Sacra Scrittura" (271), che riafferma l'insegnamento della *Providentissimus Deus* (1893) di Leone XIII e prepara quello della *Divino afflante Spiritu* (1943). Leone pone fine al *concordismo*, perché non è necessario forzare la corrispondenza tra le concezioni dell'agiografo e della scienza moderna (272). Per B XV, lo Spirito Santo è l'autore del testo, ma egli mette in guardia da una facile, quanto errata, semplificazione (276). Nella *Principi apostolorum* B XV dichiara s. Efrem dottore della Chiesa, mettendolo accanto a s. Gerolamo, perché sarebbero "i due luminosi candelabri" che rappresentano l'Occidente e l'Oriente (284-5), il che trova espressione anche nelle due istituzioni: il Biblico, creato da Pio X nel 1909, e l'Orientale, fondato da B XV nel 1917.

Se persino Ernesto Buonaiuti poté descrivere l'età benedettina come "la reviviscenza cattolica" (327), ci si può aspettare che quel papato non fosse inadeguato al confronto con le sfide del suo tempo; tema di "Benedetto XV e i problemi della società contemporanea" di Gio. Batt. Varnier. Da notare il giudizio di G. Martina sulla svolta di B XV nel caso del modernismo (328). La formazione giuridica in una Università laica in un tempo di anticlericalismo sfacciato segnò profondamente la visione religiosa del Pontefice (331), il primo "a conseguire un titolo accademico in una Università laica" (333). Quando il 27 maggio 1917 egli promulga il primo codice della Chiesa cattolica, accettando così la codificazione propria degli Stati continentali di modello napoleonico (333), egli mostra che le

norme canoniche dello ius ecclesiasticum sono soggette alla legge dello sviluppo, rendendo così omaggio al diritto romano (333-4). La nota del 1° agosto 1917 (335), l'opzione per il cattolicesimo democratico (335-6), la "questione romana" di cui promuove la soluzione (336): insomma per sintetici richiami emerge un papa moderno (343).

Nel suo "B XV e i problemi della società contemporanea" Gio. Batt. Varnier sostiene che: "il suo fu soprattutto un grande pontificato" (327) e che E F. Turati: "Non fu compreso, o meglio non si volle comprenderlo" (327). C'erano contatti con l'Italia attraverso il Barone Monti (329). La sua visione giuridica gli verrà in aiuto non solo nel dare alla Chiesa un Codice, ma anche come *forma mentis* in genere (333). Con lui avviene la fine dell'eurocentrismo, il crollo di quattro imperi e la nascita degli Stati nazionali. L'opzione per il cattolicesimo democratico significa apertura al cattolicesimo politico e nascita del Partito popolare italiano (334-5). "Tutto il pontificato di papa Della Chiesa può essere inteso come un precedente della Conciliazione del 1929" (336).

La storia di questo papa resterebbe incompleta senza "La contrastata ascesa di Giacomo della Chiesa verso il Pontificato tra oblio di memoria e incomprensione" di Danilo Veneruso. Dopo l'emarginazione di Rampolla viene emarginato anche il della Chiesa (349). Nel 1907 Merry del Val, per sbarazzarsi di lui, lo manda a Bologna (349). Quanto alle accuse di modernismo Pio X ha dato segni di non crederci (349-50). Meno accreditata, quindi, la tesi antimodernista mentre è fondata quella dell'amicizia con Rampolla (350); diviene cardinale subito dopo la morte di Rampolla (351). Tuttavia proprio l'amicizia per Rampolla si muta in suo favore, salva l'opposizione personale del card. del Val, a stento superata da Pio X (28.05.1914); il ritardo non è dovuto alla taccia di modernismo che strumentalmente ha colpito lui come altri (355). Basta pensare agli onori alla morte di B XV (356-57), per far cadere il luogo comune, per non dire la leggenda, della sua caduta in oblio (356-7). Da notare anche l'eco del suo testamento spirituale (362).

Se questo volume mette a tacere il cliché di un papa Benedetto poco conosciuto restano elementi essenziali del suo operato che rimangono meno illuminati. Il saggio di V. Poggi meriterebbe di essere affiancato da un articolo che dia una visione d'insieme della fondazione ardita e innovativa che è il Pontificio Istituto Orientale, nelle sue varie ramificazioni, forse il più grande monumento mai eretto a B XV.

E. G. Farrugia, S.I.

MOSES KHORENATS'I, *History of the Armenians*, Translation and Commentary on the Literary Sources by Robert W. Thomson, Revised Edition, Caravan Books, Ann Arbor 2006, pp. xxi + 419, US$ 75.00.

A distanza di quasi trenta anni dalla traduzione di Movsēs Xorenac'i (MX), pubblicata nel 1978 dalla Harvard University Press (Ed.1), R. W. Thomson (RT), professore emerito dell'Università di Oxford, ne presenta ora una nuova edizione

(Ed.[2]), per la quale dichiara di avere "carefully revised the translation and made extensive additions to the annotation", mentre "the analysis in the Introduction has not been significantly altered; the original work clearly shows through and must stand on its own feet" (p. x).

Nella prefazione a Ed.[1] RT non si nascondeva che "whoever embarks on a critique of Moses Khorenats'i is bound to attract fire from all directions" e tuttavia si diceva persuaso che "if the venture is dangerous — even rash — it is no less enjoyable for that". Chissà se l'impresa gli sarà parsa ancora *enjoyable* alla luce delle polemiche che quella prima edizione scatenò, guadagnandogli la taccia di detrattore dello storiografo più caro agli Armeni.

Del resto era prevedibile che la prima edizione inglese — ma anche la prima in una lingua europea dopo le versioni ottocentesche — dell'opera del *patmahayr* (padre della storia), come è conosciuto MX dalla tradizione armena, diventasse punto di riferimento per gli studiosi, non solo armenisti, ponendo quindi le posizioni prese da RT al centro del dibattito. Tanto più che RT, da ricercatore scrupoloso e pronto a fare i conti con i problemi più concreti e spinosi, non si era sottratto alla questione più scottante, ovvero la datazione dell'opera, sostenendo la tesi di una sua composizione nell' VIII sec. contro l'ipotesi che la voleva collocare al V sec., tra le opere fondanti della letteratura armena.

Per la verità, a sconcertare e irritare gli studiosi più sensibili, non era stato tanto il favore espresso da RT per una datazione bassa, peraltro condivisa da altri nomi illustri degli studi armenologici e caucasici, quanto piuttosto il tono con cui egli parlava di MX, presentato come un fraudolento manipolatore di fonti, abile nel mistificare i dati storici e incline ad accreditare il suo resoconto sulla base di autorità inesistenti.

Consapevole di ciò, RT fin dalla prefazione a Ed.[2] cerca di giustificare il fervore della sua analisi di trenta anni prima, presentandolo come una reazione alla tendenza, ancora diffusa negli anni Settanta del secolo scorso, a considerare le opere della storiografia armena "as more or less literal descriptions of events" (p. ix). Di qui l'intento di indagare le fonti di MX per mostrare come spesso siano state citate fuori dal loro contesto e piegate a un preciso disegno. In sostanza, RT non avrebbe mirato a svilire o screditare MX, ma invece "to clear the air for a better appreciation of Moses as the creator of an Armenian ethos" (p. ix).

Lo sforzo di attenuare le intemperanze verbali, da molti percepite come offensive nei confronti di MX, sparse per l'introduzione e le note di Ed.[1] è forse l'aspetto che più colpisce chi sfoglia questa nuova edizione. Molte espressioni particolarmente dure, riferite all'opera di MX, al suo modo di usare le fonti, alle sue etimologie popolari o addirittura a lui personalmente, sono state epurate da Ed.[2]: "inventions of his historical imagination" (p. 13 di Ed.[1]), "deliberately false" e "implausible" (p. 14), "fake" (p. 15), "complete fake" e "frauds" (p. 16), "pure fantasy" (p. 33), "fraudulent" (p. 40), "audacious, and mendacious, faker" (p. 58) ecc.

Altre, invece, sono state addolcite: MX "has faked his source" diventa "has implausibly attributed Armenian material to his source" (p. 13 di Ed.[2]); "these are further fancies of Moses' own invention" diventa "these seem to be fancies of

Moses' own invention" (p. 15); per Ed.[1] l'atteggiamento di MX verso la storiografia talvolta "is a complete fraud" (p. 29) mentre per Ed.[2] talvolta "is misleading" (p. 28); la versione armena della *Cronaca* di Eusebio "was widely plagiarized by Moses" (p. 33) mentre in Ed.[2] "was deeply mined by Moses" (p. 32), e, sempre riguardo al materiale tratto da Eusebio, dove leggiamo "it was not difficult for him to push the idea a little further and claim..." (p. 33), prima si leggeva "to push the fraud a little further..." (p. 34); alcuni episodi della vita di s. Gregorio definiti in Ed.[1] "undoubtedly the product of Moses' own imagination" (p. 45), sono ora considerati più cautamente "probably the product of Moses' own imagination" (p. 44); "Moses continues the fiction that..." (p. 51) diventa "Moses claims that" (p. 50); qualche pagina più avanti le sue "fantastic etymolgies" diventano "etymologies fanciful to modern eyes" (p. 55).

Allo stesso modo, sono state eliminate intere frasi dello stesso tenore: "in view of Moses' predilection for inventing written sources" (p. 15 di Ed.[1]); "Clearly Moses Khorenats'i does not live up to his professed standards: no imaginary events, no obfuscation through rhetoric, strict chronology, and unbiased comparison of source materials" (p. 56 di Ed.[1], cfr. p. 55 di Ed.[2]), e "Whoever Moses was, he was not only learned but clever. His protestations of strict methodology were intended to deceive, to divert critical attention, and to encourage acceptance of his own tendentious narrative" (p. 56) diventa: "Whoever Moses was, he was among the most learned scholars of his time" (p. 55), mentre il feroce giudizio, sempre riferito a MX, per cui egli sarebbe "completely unscrupulous in his distortions" (p. 58), diventa un più opaco, ma certamente meno aggressivo "he has no qualms in following his own agenda" (p. 57). Nelle note al testo, tra l'altro, non si trova più traccia di alcune puntate polemiche circa il tentativo di alcuni studiosi armeni di giustificare la cronologia proposta da MX, come se egli "was not liable to error" (cfr. n. 1 pp. 130-31 e n. 1 p. 147 di Ed.[1] con n. 8 p. 128 e n. 115 p. 144 di Ed.[2]).

Oltre a giustificare la veemenza palese nella prima edizione, la prefazione a Ed.[2] presenta rapidamente alcuni dei più rilevanti contributi sulla figura e l'opera di MX prodotti negli ultimi trenta anni, rimandando all'*Additional Bibliography* (pp. 379-386) per un elenco completo della recente produzione scientifica su questo autore. I progressi di questi studi, tuttavia, non paiono a RT tali da richiedere modifiche alle posizioni assunte nell'Introduzione del 1978. Si notano soltanto delle precisazioni o rettifiche marginali: il 696/7 è la data di una revisione tarda della traduzione armena della *Storia ecclesiastica* di Socrate — il cosiddetto *Piccolo Socrate* — e non la data di traduzione dell'opera in armeno, come dimostrano gli studi di Erna Shirinian (p. 35); la menzione di s. Nino come compagna di s. Ṙip'simē non è un'"aggiunta" di MX per amplificare il ruolo dell'Armenia nella conversione della Georgia, ma si trova già nella tradizione georgiana (Ed.[1] p. 37, Ed.[2] p. 234 n. 623); gli *Acta Silvestri* sono tradotti nel 678 e rielaborati nel 696/7 "as part of the adaptation of Socrates' *Ecclesiastical History*" (p. 43), mentre in Ed.[1] p. 44 si dicevano "translated in the late sixth century"; primo testimone del concepimento di s. Gregorio sul luogo di sepoltura di s. Taddeo è la recensione siriaca di *V* (= ciclo di Agathangelos conservato in alcune

lingue orientali, ma non in armeno) e non la versione *karshuni* (p. 44), ecc. L'unica cospicua aggiunta è un paragrafo in cui si riprendono le conclusioni di un articolo di N.G. Garsoïan, che colloca la creazione o la revisione di una storia d'Armenia filo-bagratide, quale quella di MX, nei cinquanta anni seguenti la sconfitta di Bagrewand e la morte del principe Smbat (p. 59): quindi ancora un argomento a favore di una datazione bassa.

In generale, la novità più diffusa nelle note è la citazione di nuovo materiale bibliografico. Gli autori più citati sono N.G. Garsoïan e J.R. Russell. In particolare moltissimi sono i rimandi a *The Epic Histories* (Cambridge MS 1987) della Garsoïan a proposito di termini tecnici, toponimi, casati nobiliari ecc., mentre gli studi di Russell sono citati soprattutto a proposito del retaggio epico dell'Armenia precristiana. Moltissime altre note sono state ampliate o precisate, rendendo più fitta la rete dei richiami interni all'opera e agli autori che trattano gli stessi avvenimenti narrati da MX, in particolare P'awstos Buzand, Łazar P'arpec'i e Koriwn.

Le note alla traduzione introdotte *ex novo* sono poco meno di quindici. In parte presentano nuova bibliografia (n. 237 p. 115 e n. 452 p. 206) o spunti di riflessione su aspetti prima trascurati (n. 138 p. 92, n. 630 p. 236, n. 699 p. 149). Tra le più interessanti, tuttavia, sono le note richieste dalla scelta di modificare la traduzione di Ed.[1]: *ergaranac' banaworac'* reso in Ed.[2] "oral songs" anziché "intellectual books" (p. 67 n. 16), malgrado l'aggettivo *banawor* possa anche significare "razionale", la resa di *ergaranac'* come "books", aveva richiesto una giustificazione alla relativa nota di Ed.[1]; n. 251 p. 117 giustifica la traduzione "dowry" anziché "servants", rimandando a uno studio della Perikhanian per la corretta lezione *paštatakans* e non *paštawneays*; n. 351 p. 310 dà ragione della scelta, che appare condivisibile, di tradurre la variante in apparato, e non il testo stabilito dall'edizione critica: si parla di una deposizione di Sahak, negata dalla lezione seguita in Ed.[1], malgrado MX III, 68 faccia riferimento a due deposizioni di Sahak, di cui questa sarebbe la prima, mentre la seconda è narrata in III, 64. Altre registrano invece la possibilità di una traduzione diversa, non accolta da RT: n. 1 p. 63, n. 595 p. 348. Altre ancora, richiamano l'attenzione del lettore su alcuni termini ed eventuali problemi testuali connessi: n. 77 p. 138 *Veriayn*, Iberia (Penisola iberica); n. 101 p. 143 "Ancestral customs: *hayreni awrēnk'*", tema basato sulla storia dei Maccabei e centrale nell'opera di Ełišē; n. 540 p. 340 "the young of the church: *mankunk' ekełec'woy*", formula ambigua, talvolta ristretta al solo clero.

La traduzione è stata rivista in più punti. Palese è l'intento di migliorarne la scorrevolezza, sia con rese lessicali diverse, sia omettendo molti avverbi e congiunzioni — now, but, and, for — iniziali di periodo, molto diffusi in armeno. Da segnalare, inoltre, la correzione di veri e propri errori di traduzione penetrati nella prima edizione, come ad esempio *leaṙnn harawoy* corretto in "the southern mountain" anziché "northern" in I, 12 p. 87; *arewmutk'* corretto per due volte in "west" anziché "east" in II, 55 pp. 194-195; *zdustr* tradotto correttamente come "daughter" anziché "sister" in II, 26 p. 161. Altrove la traduzione è stata modificata perché si è scelto di seguire interpretazioni diverse o lezioni differenti. Oltre

ai casi già citati si notino: *drastakert* reso con "estate" anziché "villa" (I, 11 p. 85 e I, 16 p. 97) o "town" (II, 42 p. 180; II, 46 p. 184); "Antoninus Verus" corretto in "last Antonius" in II, 66 p. 209 (cfr. anche n. 471); *p'esay* tradotto "brother-in-law" e non "son-in-law" in II, 84 p. 232 (cfr. n. 612), ecc. In qualche caso si è scelto di rimanere più aderenti al testo armeno, probabilmente considerando la complessità semantica del termine o la sua oscurità: in II, 44 p. 181 *tanutēr* è lasciato in armeno, al posto della traduzione "prince" di Ed.[1], come *hazarapet* invece di "commander-in-chief" in II, 82 p. 228, mentre in II, 81 *Čenk'* è sempre traslitterato, anziché tradotto "Chinese" (cfr. n. 581) come in Ed.[1].

Da notare, infine, che la lista dei manoscritti in appendice (pp. 353-355), oltre ai testimoni dell'opera di MX indicati nell'edizione critica del 1913, riporta anche quelli collazionati da Sargsean per la sua riedizione dell'edizione del 1913 (Erevan 1991).

In conclusione, ci sembra che questa nuova edizione della traduzione inglese di MX, pur rimanendo fedele nell'impianto e nella concezione di fondo del suo autore all'opera di trenta anni prima, presenti tali e tante correzioni, precisazioni e aggiunte da doversi sostituire alla precedente e diventare un nuovo punto di riferimento per gli studiosi. Dispiace solo che la traduzione della cosiddetta *Primary History*, ovvero delle prime pagine dell'opera storica attribuita a Sebēos, che si poteva leggere alle pp. 357-68 di Ed.[1], non sia stata inclusa anche in questa nuova edizione, tanto più che, essendo considerata uno scritto indipendente dal resto della *Storia* di Sebēos, è stata omessa dalla traduzione di quest'ultima, sempre curata da RT (Liverpool 2009).

M. Bais

RIZZI, Massimo, *Per un discernimento cristiano dell'Islam.* Cenni di storia e analisi di alcune letture contemporanee. Prefazione di Piero Coda, Marietti, Genova – Milano 2008, pp. 208, € 18,00.

Come Piero Coda afferma nella prefazione, l'A. è convinto che il Cristianesimo debba assolutamente possedere una visione critica di così grande, antica ed estesa religione, quale è l'Islam. Si capisce che tale visione critica suppone la capacità di leggere l'altrui religione e di confrontarla con la propria, alla ricerca di somiglianze ma anche di maggiori e minori differenze, soprattutto per quello che riguarda il problema della salvezza. In tale prospettiva R. è favorito dalla sua conoscenza della lingua sacra dell'Islam, l'arabo, studiato per vari anni al Cairo nel Dar Comboni e a Roma all'Istituto Pontificio di Studi Arabi e Islamici. Anche il fatto di essere presbitero, che ha premesso all'ordinazione sacerdotale cinque anni di teologia, dovrebbe prepararlo ad affrontare lui stesso il discernimento cristiano dell'Islam, conformemente al titolo del suo libro. La difficoltà dell'approccio è complicata dallo scontro delle civiltà secondo Samuel Huntington, dalla guerra dell'Iraq e dall'undici settembre. Se poi si cerca l'ammaestramento della storia si incontrano le fasi polemiche medievali durate fino al Rinascimento, le prime traduzioni coraniche, l'orientalismo e la questione d'Oriente. L'A.

premette "una carrellata del pensiero cristiano nei confronti dell'islam, dal nascere della religione post-cristiana fino ai giorni nostri" (p. 104, nota 3). Egli avrebbe forse dovuto insistere maggiormente sulle guerre, le polemiche, le crociate, su quanto insomma ha mantenuto le due grandi religioni in un atteggiamento nel quale ognuno rinfaccia all'altro i suoi errori, ma dimentica di riconoscere le proprie colpe.

R., come suggerisce il sottotitolo, si limita a fare *l'analisi di alcune* letture contemporanee, tre, soprattutto: del vescovo anglicano Kenneth Cragg; del sacerdote Giovanni Rizzi e del francescano Giulio Basetti Sani. Alla prima è dedicato il capitolo: *Per una teologia che pensa secondo l'islam: Kenneth Cragg.* Questo vescovo anglicano di Gerusalemme, provetto arabista e islamologo, racchiude in emblematiche parole il messaggio del Corano, «Che Dio sia Dio!». Il vescovo insegna ai cristiani questa chiave di lettura affidandola a una serie di libri che inizia oltre cinquanta anni fa nel 1956 con *The Call of the Minaret.* Seguono, *Sandals at the Mosque*, sulla presenza cristiana nell'Islam; *The Pen and the Faith,* nel quale otto pensatori musulmani moderni interpretano il Corano; *Muhammad and the Christian: A Question of Response,* se possa riconoscersi il profetismo di Muhammad; *Reading in the Qur'an* su un approccio immediato con il Libro sacro dell'Islam; *Jesus and the Muslim. An Exploration,* cosa i musulmani di oggi pensino di Gesù e perché ne rifiutino la crocefissione; *This Year in Jerusalem: Israel in Experience*: teologia della situazione politica in Palestina; *The Christian and other Religion: The Measure of Christ,* sul messaggio religioso altrui e sulla reciproca tolleranza; *The Christ and the Faiths*, sul dialogo del cristianesimo con le altre grandi religioni; *The Arab Christian,* dove tratta anche delle Chiese arabofone unite a Roma suggerendo che l'unico avvenire per il cristianesimo arabo è la pacifica convivenza con l'islam. In questi libri di successo, dei quali alcuni hanno avuto riedizioni o sono stati tradotti, Kenneth Cragg ha costruito il suo discernimento cristiano dell'Islam. Una religione deve avere potere. Non può accontentarsi della semplice diffusione verbale. La dottrina coranica afferma che la mancanza di successo comporta una spiritualità immatura. I patriarchi biblici, Noè, Mosè e Abramo sono ammirati nel Corano, mentre i profeti biblici sono praticamente dimenticati. È chiara per l'Islam la necessità di mezzi politici e militari per conseguire risultati religiosi. La tipica affermazione islamica, *Allāhu akbar!* si può tradurre così: Solo a Dio appartiene l'ultima parola. Il sufismo per Cragg avrebbe elaborato una teosofia in contrasto con l'Islam delle origini. Eppure Dio ha dato all'arabo la capacità di esprimere la verità. Il Profeta fu inviato a un popolo che ancora non aveva il proprio libro. Ecco il miracolo del Corano! Perciò è necessaria una lettura del Corano che superi i pregiudizi. Chi parla è Dio. Dio propone le sue norme e l'uomo deve attuarle. L'autorità esige necessariamente la sottomissione. Altro tema: I nomi divini. Pur non definendo la natura di Dio, il Corano insegna a lodarLo in vari modi. In questo anche il cristianesimo può essere d'accordo. Ogni lettura ha bisogno di presupposti, ma questi non possono tramutarsi in pregiudizi. Solo dopo aver considerato il Profeta nel contesto complessivo si può dare una risposta su di lui. Se uno constata che Muhammad mirava a creare una pratica religiosa, questo stesso fatto può in qual-

che modo giustificare la continuità del suo messaggio nel mondo di oggi. E se c'è nel mondo moderno la tendenza all'indifferenza religiosa e alla secolarizzazione, ricordiamo ancora che l'appello di Muhammad è che Dio sia Dio.

La seconda formula per un discernimento cristiano dell'Islam è proposta da Giovanni Rizzi, con il *modello nohachico*. Deve essere un elemento analogo, di contenuto e di forma, presente nel cristianesimo e nell'Islam. Potrebbe essere uno dei cinque patti, di Adamo, di Noè, di Abramo, di Mosè e di Gesù che si ritrovano similmente nella Bibbia e nel Corano. Ma, nonostante il favore di Massignon per Abramo, e la menzione di Abramo nella *Lumen Gentium* e nella *Nostra Aetate*, Giovanni Rizzi non sceglie Abramo, che per il Corano è ḥanīf, cioè musulmano *ante litteram*. Il patto nohachico invece, in base ad analisi teologica di Noè nella Bibbia e nel Corano, avrebbe per G. Rizzi i requisiti necessari per diventare fulcro del discernimento cristiano dell'Islam. Se la tradizione ebraica postbiblica enumera dapprima sette comandamenti di Noè e più tardi trenta leggi per i figli di Noè, principi dinamici destinati a tutte le nazioni, il Corano parla di Noè in 28 sure. Semmai la visione coranica non coglie più di quanto possa accettare un nohachico. Il Corano tenta effettivamente di evidenziare il patto con Noè. Ma non apporterebbe nulla di nuovo (p. 136).

La terza formula sulla quale l'A. si sofferma, è quella del francescano fiorentino Giulio Basetti Sani. In base alla sua chiave di lettura il Corano è un'opera finalizzata alla conversione degli ebrei e al ravvedersi dei cristiani che avrebbero travisato il Vangelo. Il francescano ha in Egitto uno shock al suo primo incontro con l'Islam cui corrisponde un'istintiva reazione, "con l'Islam non c'è nulla da fare!". Negli anni trenta del secolo ventesimo P. Giulio studia a Parigi, dove conosce Louis Massignon e Abd el-Jalil. Un altro incontro importante è al Pontificio Istituto Orientale, dove Paul Ali Mehmet Mulla Sade, musulmano convertito, insegna islamologia. Nell'anno 1946 Basetti Sani tratta nuovamente con Massignon.

Da allora incomincia la sua scoperta dell'Islam dal didentro. La stessa figura di Muhammad cambia ai suoi occhi. Gli appare profondamente religioso e sinceramente desideroso di promuovere il regno di Dio tra gli arabi idolatri. Padre Giulio, sempre più desideroso di sapere, frequenta l'istituto rabbinico di Philadelphia. Scrive *Muhammad et St. François*, scandalizzando i suoi confratelli che vogliono dimetterlo dall'ordine. Per fortuna qualcuno decide di recuperarlo. Padre Giulio insegna islamologia in universtà cattoliche delle Filippine. Tornato in patria è docente per otto anni all'Istituto di Cultura di Trento. Instacabile, continua a diffondere la sua chiave di lettura del Corano. Muore a Fiesole in una casa per religiosi anziani il 4 marzo 2001.

L'A. si sofferma soprattutto sul libro di P. Giulio, *Il Corano nella luce di Cristo. Saggio per una reinterpretazione cristiana del Libro sacro dell'Islam.* È un libro che si basa sul principio teologico che l'opera di Dio e la storia umana sono centrate su Gesù Cristo. Anche l'Islam fa parte del mistero biblico in quanto Abramo ha chiesto una benedizione per Ismaele e la sua discendenza. L'Islam ha dunque una patriarcalità biblica. Il cristiano non ha elementi per negare il profetismo di Muhammad. Un altro libro di P. Giulio si intitola *L'Islam nel piano della salvezza.*

Per P. Giulio quel piano può rimanere nascosto nella esegesi coranica tradizionale, ma deve essere esplicitato da noi cristiani. Come la Chiesa ha la chiave di lettura dell'Antico Testamento, così ce l'ha per il messaggio coranico. La vacca rossa di cui parla il Corano non può essere capita come allusione a passione, morte e resurrezione di Cristo senza la chiave di lettura di Num 19,1-10. La notte del destino che i musulmani interpretano unicamente come quella della discesa del Corano è invece la notte del Natale di Cristo. Nella sura 4 o delle donne, i versetti che sono considerati anticristiani, se considerati nella polemica contro gli ebrei, difendono le tesi cristiane (p. 172).

Per concludere, scartato Abramo come tentativo insufficiente per inserire l'Islam all'interno dell'economia cristiana, non rimane a un discernimento cristiano dell'Islam soltanto la linea biblico-profetologica, nella prospettiva irrinunciabile della conoscenza approfondita e reciproca. L'A. prende in esame tre vie: la prima, del vescovo Cragg, esclude ogni indebita cristianizzazione dell'Islam. La seconda cerca una somiglianza interna alle due religioni su cui costruire e progredire. La terza continua a vedere l'islam con occhi cristiani.

Delle tre, a mio umile parere, la migliore e più efficace è la prima.

V. Poggi, S.I.

STRIET, Magnus, (Hg.), *Gestorben für wen?* Zu Diskussion um das „pro multis“, Herder V., Freiburg 2007, pp. 112, € 10,20.

È noto, anche se non ha avuto ovunque la stessa risonanza, che il card. Arinze, allora prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, nella lettera indirizzata alle conferenze episcopali il 17 ottobre 2006 "secondo le direttive" del Santo Padre, prende posizione sulle traduzioni nelle varie lingue del *pro multis* presente nella formula di consacrazione che il sacerdote, nel rito latino, pronuncia sul calice. Riassumendo, si dichiarano senz'altro valide le messe sin qui celebrate usando la traduzione "per tutti" o "for all" o "für (die) viele(n)“ e simili, dato che è dogma di fede che Cristo ha offerto il suo sacrificio per tutti gli uomini. Dato tuttavia che i vangeli usano il termine greco (περὶ/ὑπὲρ) πολλῶν, che le anafore dei vari riti orientali usano termini equivalenti a "molti" e che questa traduzione pare più adatta ad evitare, nella mente dei fedeli, il cosiddetto automatismo della redenzione, si chiede alle varie conferenze episcopali nei prossimi uno o due anni di preparare i fedeli, mediante un'adeguata catechesi, al cambiamento della formula attuale ("per tutti" o simili) in una che traduca letteralmente il *pro multis*.

In conseguenza Magnus Striet ha raccolto per l'editore Herder sei articoli, di cui cinque già almeno in parte pubblicati, offrendo perciò al lettore un'interessante panoramica delle reazioni determinate tra i teologi tedeschi dal documento romano. L'unico composto *ad hoc* per questa pubblicazione è quello di Helmut Hoping (ordinario di teologia dogmatica e liturgia a Freiburg), intitolato "Für die vielen. Der Sinn des Kelchwortes der römischen Messe". Gli altri contributi sono "Für euch — für viele — für alle. Für wen feiert die Kirche die Eucha-

ristie?" di Thomas Söding (docente di teologia biblica a Wuppertal); "*Pro multis* — Ist Jesus nicht „für alle" gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid" di Michael Theobald (esegesi del NT a Tübingen); "Pro multis — für alle oder für viele?" di Albert Gerhards (liturgista a Bonn); "Nur für viele oder doch für alle?" di Magnus Striet (teologia fondamentale a Freiburg) e infine "*Memoriale passionis*. Die Selbstgabe Jesu Christi „für alle" als Anstoß zu einer eucharistischen Erinnerungssolidarität" di Jan-Heiner Tück (teologia sistematica e liturgia a Freiburg). Dato che si tratta di contributi derivanti da altre pubblicazioni, è comprensibile che nei sei articoli ci siano molte ripetizioni, ma si tratta spesso di variazioni sul tema di base. Non riteniamo necessario esporre le varie argomentazioni che spesso differiscono solo nelle accentuazioni e ci limitiamo invece ad esporre una serie di considerazioni che sono anche in parte riassuntive.

1) Riassumendo le diverse prese di posizione in modo sommario si constata che dei sei teologi, cinque si pronunciano contro l'opportunità del cambiamento dettato dalla Congregazione vaticana, e quindi a favore del mantenimento delle parole "für alle", che si usano da una trentina di anni; solo uno, quello di Hoping, è decisamente a favore della traduzione "für viele".

2) Il lettore di cultura non germanica si stupirà di vedere come quasi nessuno degli autori prenda per definitiva la determinazione del documento vaticano, che con il solito tono curiale tuttavia non lascia adito a dubbi sull'intenzione di comandare, ma argomenti ed esponga come se si trattasse di una *quaestio disputanda*. Concretamente, dato che nella sostanza gli argomenti addotti a favore del mantenimento nella liturgia dei Paesi di lingua tedesca delle parole "für alle" sono noti ai competenti, ci si può chiedere chi sia pensato come *Ansprechpartner* dei vari articoli o ancora quale sia lo scopo di prese di posizione che possono servire al massimo a creare difficoltà di ricezione nel popolo e nei ceti colti cattolici. Non ci consta, né alcuno dei contributi ne parla, che ci siano state reazioni ufficiali o dichiarazioni da parte dei vescovi o delle commissioni liturgiche delle varie diocesi o conferenze episcopali.

3) Quasi tutti gli autori di questo *Sammelband* discutono il senso delle parole di Gesù sul calice, che, come si sa, sono leggermente diverse nei quattro resoconti scritturistici. È chiaro che quasi sempre essi si basano sulle acquisizioni ormai classiche di J. Jeremias, secondo il quale le discusse parole (περὶ/ὑπὲρ) πολλῶν vanno interpretate sullo sfondo del famoso quarto carme del Servo di Isaia, nel quale, almeno due volte, parlando dell'estensione del suo sacrificio pure si usa il termine apparentemente restrittivo di *rabbîm* (LXX: πολλοί), che però Jeremias intende in senso universale, a motivo del contesto e anche per il fatto che, secondo lui, ebraico e aramaico non hanno termine adeguato per il plurale sostantivato "tutti".

4) Poco approfondito nei contributi del presente volumetto è l'interrogativo su quale sia lo scopo dell'inserimento delle parole di Gesù ("prendete e mangiate ....") nella preghiera eucaristica o canone: si tratta di un racconto-ricordo o di qualcosa di nuovo anche se ovviamente del tutto legato all'opera redentiva di Gesù Cristo? In un suo recente articolo sul senso delle frasi pronunciate da Gesù

nell'ultima cena, l'esegeta e filologo della Hochschule Sankt Georgen di Frankfurt, Norbert Baumert S.I., sostiene che le parole cosiddette di consacrazione non si riferiscano alla passione di Gesù, ma siano spiegabili come istituzione di un "sacramento", quello appunto dell'eucaristia, ragion per cui il *pro multis* ben esprimerebbe il fatto che non tutti hanno ricevuto e riceveranno i doni eucaristici (cf. "Eucharistie — «für alle» oder « für viele»?" in *Gregorianum* 89 [2008] 533-557).

5) Solo nel caso che si tratti di un riferimento al Gesù storico diventa essenziale appurare quale sia il senso che Gesù ha dato a tali parole (per voi, per [i] molti, per tutti) e allora il competente a decidere non è né il teologo sistematico né il liturgista, ma l'esegeta.

6) È ovvio che in tutte le sue espressioni pubbliche e ufficiali la Chiesa deve usare parole che esprimano al meglio il senso della S. Scrittura, non tanto il tenore verbale; diverso è il caso dell'esegeta e del teologo sistematico. Il primo indaga di solito con i metodi dell'esegesi sui termini e sulle frasi del testo sacro, mentre il secondo di solito riformula secondo le varie temperie culturali le acquisizioni della teologia biblica. Tuttavia, contro alcune interpretazioni unilaterali del principio luterano del *sola scriptura*, va ribadito che la Chiesa cattolica non si considera pura ripetitrice delle S. Scritture. Come Corpo di Cristo, guidato dallo Spirito Santo nella sua continua ricerca della volontà divina, essa si sa autorizzata anzi a volte obbligata a creare un linguaggio nuovo, adatto ai tempi, purché non contrario alla Scrittura stessa. Queste considerazioni rimandano ancora una volta alla questione: quale sia lo scopo dell'inserimento delle parole di Gesù nel corso dell'ultima cena.

7) Il problema o le difficoltà che deriveranno dal cambio delle parole sul calice, dopo trent'anni circa in cui se ne è usata un'altra, pur rilevanti, non ci paiono tuttavia fondamentali di fronte alla necessità, se questa esiste, di esprimere bene ciò che si vuol dire. La spiegazione del significato della nuova formula (che in realtà sarebbe solo la traduzione letterale di quella che è stata usata nella liturgia latina per più di un millennio) richiederebbe naturalmente una adeguata catechesi. Questa invece sarà senz'altro problematica: in quali situazioni si spera di introdurre tali delicate spiegazioni, dato il disastro in cui si trova l'insegnamento della religione nelle scuole di molti Paesi occidentali e anche data la resistenza più o meno pronunciata dei teologi, quale si profila ad esempio in questo libro e la diffusa anarchia delle opinioni laicistiche che domina nei *mass media*? Concesso tutto questo, tuttavia, va richiamato il fatto (non sfruttato esplicitamente da nessuno degli interventi riprodotti in questo testo) che la liturgia stessa è o meglio dovrebbe essere profondamente didattica e massima predicazione della Chiesa, il che giustifica la grande attenzione alla parole e ai gesti che essa usa.

8) È noto che le problematiche liturgiche (chi l'avrebbe mai detto?) sono state fatte oggetto di polemiche ecclesiastiche all'interno della Chiesa cattolica e anche per la frase di cui qui si discute alcuni o molti temono che la scelta della S. Sede venga "politicizzata", cioè sfruttata da frange conservatrici molto suscettibili e battagliere. Anche in questo caso tuttavia va detto che ormai, anche per

alcune caratteristiche della Chiesa contemporanea, qualunque scelta o in un senso o nell'altro avrebbe lo stesso destino.

9) L'argomento (propriamente) ecumenico, avanzato qua e là negli interventi, non ci pare molto rilevante; anche l'atteggiamento delle varie liturgie delle chiese orientali cattoliche, che hanno tutte l'equivalente di "molti" sembra un po' surrettizio, dato il salto delle lingue originali e le notevoli diversità in tutti i settori delle varie liturgie. Si ricordi in proposito che recentemente la S. Sede ha concesso ai fedeli cattolici di rito caldeo di partecipare, in caso di necessità, alla liturgia eucaristica della Chiesa ortodossa assira, nella quale uno dei tre canoni usati (quello di Addai e Mari) non ha alcuna formula (esplicita) di consacrazione.

10) Data la mobilità dei fedeli e lo scambio di notizie, continuo e immediato, è praticamente necessaria una uniformità dei testi liturgici nelle varie lingue, naturalmente quanto al senso profondo, ma anche il più possibile in quello letterale, se non si vuole causare sconcerto e confusione nei fedeli. Va tuttavia registrato che finora le parole di consacrazione sul calice del messale in italiano e in quello tedesco, certo per motivi legati alle caratteristiche delle due lingue, sono alquanto diverse, anche se non per ciò che riguarda la traduzione del *pro multis*.

11) Le preoccupazioni formulate dal card. Arinze in merito all'automatismo della redenzione ci paiono del tutto sensate, anche a motivo del rinnovato interesse per le teorie di Origene e per i rigurgiti della dottrina ereticale dell'apocatastasi, tante volte condannata dal magistero, ma spesso serpeggiante qua e là, sotto svariate forme. Qui praticamente solo lo Striet vi si riferisce nel suo contributo, a nostro parere in modo più predicatorio che teologico. Che automatismo della redenzione e apocatastasi possano essere contrastati dall'uso liturgico del *pro multis* e delle sue traduzioni nelle lingue volgari non ci sembra tanto chiaro, quando tutti sono d'accordo che è dogma di fede che Gesù Cristo si è immolato *per tutti gli uomini*.

C. Marucci, S.I.

# INDICATIONES

ANGELO COMNENO, Simonetta, *Storia e genealogia della Imperiale Famiglia Angelo Comneno Ducas o Angelo Flavio Comneno Ducas* [Saggi, Studi, Testi], Accademia Angelica Costantiniana di Lettere, Arti e Scienze, Roma 2007, pp. 222 e 6 tavole, s.i.p.

Simonetta Angelo Comneno, appartenente alla famiglia Angelo Flavio Comneno Ducas, dedica la prima parte del libro a una breve storia della Famiglia, iniziando da Isacco Comneno che, incoronato imperatore d'Oriente, il 31 agosto 1057, unisce le sorti di casa Angelo e casa Comneno, attraverso il matrimonio di Teodora Comneno e Costantino Angelo. Isacco subì la prigionia dei Crociati che attendevano il riscatto per liberarlo. E quando lo ottennero, Isacco era ormai

tanto indebolito dalla prigionia che sopravvisse soltanto un anno. Quando un altro Comneno, Isacco IV, fu costretto all'esilio, quasi tutti i membri della Casata fuggirono ad Amalfi e nell'Italia Meridionale. L'Italia accolse i Comneni ma ci furono anche difficoltà. Due figli di Eleonora Angelo Comneno, Beatrice e Manfredino, vennero rinchiusi a Castel dell'Ovo a Napoli. C'erano anche favori però. Giovanni Angelo fu nominato Barone di Campo Marino. Carlo d'Angiò nominò cavaliere Bartolomeo, figlio del Barone di Campo Marino. E il figlio di Bartolomeo è creato sindaco di Napoli da Roberto I re di Napoli. Nel 1310 Riccardo Angelo sposa la figlia del conte di Satriano, Margherita, ricevendone in dote centocinquanta onze. E quando Roberto, re di Napoli, invitato a Firenze non può recarvisi, manda una sua rappresentanza nella quale figura Guglielmo Angelo.

Dopo aver narrato per sommi capi la storia della Casata, il libro elenca una serie di personaggi illustri della Famiglia. Seguono pagine di Fonti e di Bibliografia. Quindi c'è una serie di atti pubblici e di documenti, come certificati di battesimo, atti notarili, tabelle genealogiche. In una nota a p. 48 si deplora la distruzione, durante la seconda Guerra mondiale, di importanti documenti conservati all'archivio farnesiano. Tra le persone ringraziate per la collaborazione c'è anche il P. Carmelo Capizzi che ha trascritto vari documenti medievali qui pubblicati.

Mi congratulo con i membri di questa famiglia che mette a parte anche gli altri di pagine della propria storia.

V. Poggi, S.I.

CAVALLO, Guglielmo, *Leggere a Bisanzio*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2007, pp. 201, € 20,00.

L'autore, noto tramite importanti e fondamentali pubblicazioni sulla scrittura greca maiuscola e minuscola e sulla storia del libro nel mondo bizantino, affronta in questo volume la tematica della fruibilità del libro e quindi della lettura pubblica e privata e della formazione culturale a Bisanzio relativamente alle tecniche di lettura e di scrittura.

Il volume, uscito originariamente in lingua francese (*Société d'édition Les Belles Lettres* 2006), raccoglie, in forma ampliata, una serie di lezioni tenute dall'autore presso l'*École de Hautes Études en Sciences Sociales*.

Quello della fruibilità dei testi è senz'altro un dato fondamentale per la conoscenza di una cultura e di una società ed è stato oggetto di interesse negli ultimi anni a partire dal famoso studio di Herbert Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz* (1989) e più recentemente (2006) se ne trova eco nel titolo del volume *Lire et écrire à Byzance* curato da Brigitte Mondrain (che raccoglie gli atti dei contributi d'argomento paleografico presentati nel 2001 a Parigi in occasione del Congresso Internazionale di Studi Bizantini).

Nel suo lavoro Cavallo fa tesoro della sua esperienza acquisita sul medesimo soggetto nel medioevo occidentale e giunge a risultati che integrano e superano in maniera considerevole i contributi sopra citati. Vengono così presi in rasse-

gna, con una grande ricchezza di riferimenti testuali, fonti di vario genere e di diversa epoca che ricostruiscono i diversi ambiti, secolari e monastici, in cui la lettura veniva praticata.

La parte più cospicua della produzione libraria nel mondo bizantino è costituita, secondo i dati forniti da Cavallo, da testi di natura teologica: vengono quindi presi in esame i diversi tipi di lettori che questo ed altri generi letterari, sia di ambito sacro che profano, presupponevano e se ne ricostruiscono le tecniche di lettura con ampi riferimenti a fonti contemporanee. Di particolare interesse ci è sembrato il capitolo sul "valore" del libro nel mondo bizantino che chiude il volume. Cavallo, in questo capitolo, si sofferma sul valore economico dei libri, sulla base delle testimonianze in nostro possesso, ma anche sul loro valore spirituale (per la salvezza dell'anima) sia perché portatori di testi edificanti sia perché costituivano un'offerta per il Signore. Altrettanto significative sono le sue considerazioni sul libro sacro che si identifica con la Parola di cui è portatore e quindi sulle diverse "funzioni" assunte dal libro.

L'autore affronta anche il problema delle tecniche di scrittura e discute in questo contesto i problemi posti dalle sottoscrizioni dei documenti.

Un indice dei nomi propri chiude questa pubblicazione che contribuisce in modo significativo alla conoscenza di un importante fenomeno culturale nel mondo bizantino.

L. Pieralli

CHATONNET, Briquel Françoise – Alain DESREUMAUX – Jacob THEKKEPARAMPIL, *Recueil des inscriptions syriaques*, tome I, *Kérala*, Diffusion de Boccard, Paris 2008, pp. 248, ill. 154, € 60,00.

This is the first of a series of volumes planned to be devoted to Syriac inscriptions. Three others have been announced to be in preparation: Syriac inscriptions in Iraq, in Syria, and in Lebanon. Kerala heads this new series, which belongs under the more general collection Corpus Inscriptionum Semiticarum, undertaken with the patronage of the Académie des inscriptions et belles-lettres of the University of Paris-Sorbonne.

It is not the first time that the three scholars, Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux, and Jacob Thekkeparampil, undertake work on Syriac inscriptions in Kerala either singly or in collaboration; they have worked also on Syriac manuscripts that are to be found in Kerala and have shown their experience and competence. The present work has been done with meticulous care and admirable method. First the geographical location of the inscription is described and then the setting of the inscription, for example, a church, a baptismal font, tomb, foundational stone, statue, plaque, etc. Then the inscription itself is presented in detail, the script used (for example estrangela, serto), date when given, the year(s) when it was inspected or photographed. This is followed by the Syriac text in print and French translation. Then comes the photographic illustration itself, with an occasional handwritten transcription of the text where deemed useful (e.g., p. 37). For more scholarly understanding of the inscription

there follow three extensive notes: palaeographic, philological and historical. There is also an occasional inscription, as at Pampakuda (p. 161), in "Malayalam garshuni" script, that is, Malayalam written using Syriac characters. The cooperation of a Malayalam reading scholar like Thekkeparampil must have been particularly useful here. It has indeed happened that once a certain European scholar came to Kerala in search of Syriac manuscripts; he found among others one which baffled him; he published it in photographic reproduction as a typical Kerala Syriac manuscript. It was a Malayalam text written in Syriac characters (Karshuni or Karson).

The earliest Syriac inscription that dates itself is of 1575, as is noted in the Index of Dated Inscriptions at the end of the book. This may be a surprise or even disappointment for many, especially for those Thomaschristians who could have nourished the hope to find some ancient Syriac inscription with some reference to the Apostle Thomas. The verdict of the present research is that "no inscription before the arrival of the Portuguese has been preserved" (p. 8). Were they destroyed? Unlikely. The absence of ancient Syriac inscriptions in Kerala can be all the more puzzling since there exist ancient crosses with Pahlavi inscriptions in South India, which are called St. Thomas crosses in Kerala; there is also the remarkable granite cross in front of St. Mary's church, Kuravilangad, with a Pahlavi inscription, which has been dated to the seventh-ninth century. Both Pahlavi and Syriac inscriptions are found on the stone stele featuring a St. Thomas cross in Kottayam Valiapally, but the Syriac text has been rightly regarded as a later addition, although generally considered to be the most ancient Syriac inscription in Kerala (pp. 95-96). The surprise can be tempered by the note of sobriety with which Christian Julien Robin, member of the Commission of Corpus Inscriptionum Semiticarum closes his preface, that "Syriac inscriptions are not a major source to write history."

Angamaly is spelled "Angamally" with a double "l" (pp. 36ss) instead of the regular single "l"; and on p. 89 instead of "9 lignes" read "9 stances." It is to be hoped that this excellent work will be rendered into English for the benefit of the non-French-reading people of Kerala.

G. Nedungatt, S.I.

FEDALTO, Giorgio, *Simone Atumano monaco di Studio, arcivescovo latino di Tebe. Secolo XIV*. Seconda edizione riveduta e aumentata [Storia del Cristianesimo 2], Paideia, Brescia 2007, pp. 205, € 22,00.

Nel 1968 Giorgio Fedalto dedicò una monografia a Simone Atumano e adesso ne ripropone una riedizione riveduta ed ampliata.

Simone Atumano nacque a Costantinopoli nel 1315 da padre turco (dal quale deriva appunto il nome) e fu educato dalla madre greca. Divenne monaco nel celebre monastero costantinopolitano di Studio dove fu sicuramente coinvolto nella controversia esicasta. Molto probabilmente seguì l'antipalamita Barlaam ad Avignone nel 1347. Il 23 giugno del 1348, come testimonia la bolla di Cle-

mente VI, succedette a Barlaam come vescovo di Gerace in Calabria dove rimase fino al 1366.

Anche il suo trasferimento nel 1364 nella diocesi di Cassano in Calabria non sembra infatti essere stato effettivo. In questi stessi anni si pensa che abbia preso parte a dispute teologiche e che abbia partecipato a missioni speciali a Costantinopoli sicuramente in relazione con le legazioni di Pier Tommaso e al progetto della crociata.

Una volta arcivescovo di Tebe in Beozia (1366-1389 ca.) Simone incontrò numerose difficoltà con i signori del luogo che giunsero fino ad esiliarlo nel 1380 come indegno e traditore. Trascorse quindi a Roma gli ultimi anni della sua vita. L'ultima sicura notizia che abbiamo di lui è costituita dal salvacondotto del 29 maggio 1383 in cui Urbano VI lo incaricava di una missione a Costantinopoli.

Servendosi dei pochi dati noti sul personaggio, molti dei quali basati su precedenti studi di Raymond Joseph Loenertz, l'autore prende in rassegna anche momenti significativi della storia del monastero di Studio, della controversia palamita, della diocesi di Gerace e affronta problemi posti dall'organizzazione ecclesiastica dell'impero latino di Costantinopoli e del ducato latino d'Atene. Una sezione interessante viene dedicata a Paolo, predecessore di Simone e futuro patriarca latino di Costantinopoli.

Nella parte conclusiva viene sottolineato l'apporto di Atumano all'umanesimo e all'orientalistica, come biblista e traduttore dall'ebraico.

Quattro appendici chiudono il volume: cronologia della vita di Simone, lista dei vescovi di Tebe (1204-1405), edizione di cinque documenti d'archivio, introduzione e traduzione italiana di tre lettere di Demetrio Cidone a Simone.

Non si può che accogliere favorevolmente l'idea di una riedizione di questo studio, anche se potevamo aspettarci dal sottotitolo ("seconda edizione riveduta ed aumentata") una più incisiva revisione, oggi possibile anche grazie alla numerosa letteratura scientifica apparsa sui vari argomenti trattati nel volume. Tranne in alcune pagine iniziali il saggio riproduce infatti sostanzialmente il testo originario anche se nelle note viene integrata e citata la bibliografia più recente, che purtroppo appare solo giustapposta e senza significative conseguenze nella stesura del testo.

La monografia mantiene comunque tutta la sua validità e continua a costituire un imprescindibile punto di riferimento per chi desideri conoscere meglio l'Atumano ed il momento storico che egli rappresenta in maniera significativa.

L. Pieralli

GANDT, Juan Pedro de, *Notes pour un Épiscopologe de l'Église Grecque-Melkite Catholique*, Imprimerie Bab-Touma, Damas Syrie 2008, pp. 190, s.i.p.

L'A. ha avuto in mano il libro di S.E. il vescovo ausiliario patriarcale, Kyr Michel Abrass, *Guide de la Hiérarchie Grecque-Melkite Catholique 1724-2008*. Ha suggerito qualche aggiornamento in vista di una nuova edizione, quindi ha pensato lui stesso di continuare le ricerche per dare al pubblico qualcosa di complementare (pp. 1-6). Il suo libro raccoglie quella che egli chiama *genealogia epi-*

*scopale,* dimostrando che gli attuali vescovi della Chiesa Melkita cattolica hanno tutti ricevuto la consacrazione episcopale dai due Patriarchi, Massimo V e Gregorio III. Le pagine immediatamente seguenti espungono dalle liste episcopali un falso vescovo, il sacerdote Anthony Aneed, immigrato irregolarmente negli Stati Uniti verso il 1910, che ha preteso di aver ricevuto la consacrazione episcopale e l'elezione patriarcale, ma non ne ha dato alcuna prova (pp. 11-14).

Quindi viene l'elenco di 203 vescovi melkiti cattolici con il loro principale consacrante, in base all'ordine alfabetico dei *kunan* o cognomi (pp. 15-24). Il successivo elenco, di Patriarchi ed Eparchi melkiti cattolici, è invece in ordine cronologico, partendo dal primo Patriarca cattolico Cirillo VI Tanas che nel 1724 si unisce a Roma, fino all'attuale Patriarca di Antiochia dei Melkiti, Gregorio III Laham (pp. 25-27). Seguono gli elenchi degli Ausiliari del Patriarca di Antiochia, dei Metropoliti di Damasco, dei vicari patriarcali, e vicari di Alessandria e di Gerusalemme, dei Metropoliti di Aleppo, degli Esarchi Apostolici di Argentina, degli arcivescovi e vescovi di Baalbek, dei Metropoliti di Beyrouth e Jbeil, di Bosra e di Homs, di Hama e di Yabroud, dei vescovi di Jbeil, degli arcivescovi di Lattaquié, dei vescovi di Maloula, di Newton, di São Paulo, del Messico, degli arcivescovi di Petra e di Philadelphia, di Saida, di San Giovanni d'Acri, di S. Michele di Sydney, di Montréal, di Seidnaya, dell'arcivescovo di Tiflis, dei Metropoliti di Tiro, degli Esarchi del Venezuela, dei vescovi di Yabroud e dei vescovi e arcivescovi di Zahlé-Furzol (pp. 27-47). C'è una bibliografia (pp. 48-51) cui segue l'elenco di tutti i membri dell'episcopato melkita cattolico dal 1724 al 2008 con dati biografici (pp. 52-190). In questo ultimo elenco i nominativi dei vescovi sono in francese e in arabo.

Siamo di fronte a una buona iniziativa che mette a disposizione un utile strumento di lavoro.

V. Poggi, S.I.

GIAMBELLUCA KOSSOVA, Alda, *Alle origini della santità russa*. Studi e testi [Collana spiritualità 35], Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007, pp. 255, € 14,50.

Nella ormai nutrita collana "Spiritualità" le Edizioni San Paolo offrono al lettore italiano la possibilità di conoscere l'altro "polmone", quello orientale, attraverso studi e testi. Alda Giambelluca Kossova, professore ordinario di Filologia Slava all'Università di Palermo, è autrice di edizioni critiche di importanti testi slavi (ad esempio quello di Černorizec Chrabăr *O pismenech')* nonché di numerosi saggi e monografie nell'ambito della medievale civiltà letteraria slava, particolarmente russa. Dopo una nuova traduzione italiana della "Cronaca di Nestore" (Nestore l'Annalista, *Cronaca degli anni passati* (*Povest' vremennych let*), XI-XII secolo, introduzione, traduzione e commento di Alda Giambelluca Kossova, Collana Storia della Chiesa, fonti 8, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, MI, 2005), l'A. presenta ora la traduzione italiana di altri due testi dell'XI secolo, fondamentali per la cultura letterale cristiana della Rus' di Kiev: La *Narrazione e*

*passione e lode dei santi martiri Boris e Gleb*, e la *Vita del venerabile padre nostro Feodosij, igumeno del Monastero delle Grotte*, nonché la *Narrazione sulla vita e sull'ardimento del pio e grande principe Aleksandr*, un anonimo del XIII secolo.

Nell'introduzione generale di venti pagine la curatrice offre una chiave di lettura storico-politico-ecclesiastica dei testi. Partendo dagli "apostoli degli slavi" Cirillo e Metodio, venuti da Bisanzio nell'863 nella Grande Moravia, dove iniziarono a creare le condizioni per la nascita della civiltà letteraria slava, sviluppatasi poi in Bulgaria, essa raggiunse la Rus' di Kiev, dove trovò un terreno particolarmente fecondo. Battezzati solo nel X secolo, i russi "operai dell'ultima ora" diedero uno sviluppo strepitoso alle "litterae". Come evidente da Il *Sermone sulla Legge e sulla Grazia* attribuita a Ilarion, il primo vescovo indigeno alla sede metropolitana di Kiev, sia il nascente Stato sia la Chiesa hanno avversato il riconoscimento della pari dignità della Rus' in seno a tutte le nazioni cristiane, nonché l'affermazione del suo "diritto di coltivare i frutti della Grazia in assoluta autonomia e affrancata da ogni tutela spirituale bizantina" (21). Lo sviluppo letterario è illustrato in tale ottica. Presso gli slavi orientali i libri acquisteranno un valore impareggiabile, soprattutto sotto Jaroslav il Saggio, figlio del Gran principe Vladimiro il Cristianizzatore, tanto da plasmare la mentalità nazionale, come ha fatto mostrato Tomáš Špidlík sul caso del monachesimo (cf. Tomáš Špidlík, "L'autorità del libro per il monachesimo russo", in: *Il monachesimo orientale.* Atti del Convegno di studi orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9, 11 e 12 aprile 1958 [OCA 153], Roma 1958, 159-179). "Se innegabile è la sorprendente rapidità con cui i Russi assimilarono la tradizione bizantina e quella cristiana orientale, altrettanto mirabile invero appare la loro capacità di plasmare in forme del tutto nuove e soprattutto davvero insolite quanto avevano appreso, asservendolo con perizia alle esigenze autoctone..." (29), sostiene la curatrice. Ciò vale non soltanto per le forme letterarie (*Skazanie, Slovo, Byliny*), ma anche per le forme di santità: i martiri della passione (*strastoterpcy*). Ne è la prova il primo testo del presente volume, la *Narrazione e passione e lode dei santi martiri Boris e Gleb.* "Irremovibili nella determinazione alla non resistenza alle armi di chi voleva dare loro la morte" (37), come via della *imitatio Christi*, Boris e Gleb non vengono uccisi *in odium fidei*, non sono quindi "martiri" veri e propri, che nell'antica Rus' pure non mancavano, ma diedero inizio ad una nuova categoria di santità, specificamente russa "connotata dalle modalità dell'accoglimento della morte stessa da parte delle vittime" (38, nota 17). Una categoria di santità, questa, che continua ad essere applicata in Russia anche dopo che le canonizzazioni cominciarono a seguire regole fisse, ultimamente nel caso dello zar Nicola II, dichiarato santo non per l'esemplarità della vita, ma per il modo cristiano di accogliere la morte da parte degli aguzzini bolševichi. Per quanto riguarda Boris e Gleb, la curatrice sostiene che "Boris e Gleb non furono affatto, come da qualche parte si insiste, delle vere "vittime politiche". Erano gli ultimi nati e difficilmente sarebbero potuti mai divenire dei veri pretendenti allo scranno di Kiev. [...] Proprio tale differenza qualitativa distingue, infine, il loro trapasso dalla cruenta congiuntura politica che travolse il sovrano boemo Venceslao e ostacola nel contempo, a giudizio di chi scrive, ogni ragionevole possibilità di confronti e

paralleli fra i due casi". (38, nota 17). Al riguardo ci permettiamo di osservare che la "possibilità di confronti e paralleli fra i due casi" la suggerisce nientemeno che Nestore stesso, quando scrive di Boris: "Ricordandosi della passione e del martirio ... di san Venceslao, che similmente a lui" fu assassinato..." (65). Qui potrebbe essere utile rinviare a quanto scrive a proposito Tomáš Špidlík ("Il problema della sofferenza nella spiritualità russa", in: *La sapienza della croce oggi*. Atti del congresso internazionale, Roma 13-16 ottobre 1975, Torino 1976, vol. II, 479-485), il quale indagando sul livello più spirituale, individua il parallello tra il principe boemo e i santi Boris e Gleb nella "pietà filiale": "È proprio questa che, nel quadro della società patriarcale degli Slavi, doveva apparire agli occhi del popolo come una virtù più eloquente che sarebbe l'effusione del sangue per un articolo del Credo" (483).

Anche per il secondo testo della raccolta, *Vita del venerabile padre nostro Feodosij, igumeno del Monastero delle Grotte*, la curatrice fa precedere una introduzione (83-116), che dà un'ottima chiave ermeneutica del testo che segue. Se "nessun componente narrativo manca dell'appropriato referente scritturale" (89), il motivo è anche qui lo stesso, che guida Nestore nella sua opera: "Lo Stato di Kiev, rimasto fuori dalla storia dell'umanità, recuperava la sua dignità storica ed ecclesiastica che lo allineava alle altre nazioni della cristianità. D'ora in avanti anche tutte le sue vicende interne avrebbero rivendicato illustri archetipi biblici" (28). L'importanza del momento cronologico della conversione tardiva viene superata dal fervore con cui gli "operai dell'ultima ora" hanno accolto la grazia, moltiplicandola. Il monachesimo russo, che nel Monastero delle Grotte avrà la sua culla, troverà in padre Feodosij il suo padre fondatore, che — quanto al *podvig* ascetico — non avrà niente da invidiare a quanti lo hanno preceduto nella storia del monachesimo bizantino.

Se i primi due testi di Nestore ci presentano due tipi di santità, quello dei *strastoterpcy* e quello del santo monaco *uomo di Dio*, la terza fonte, più tardiva, presenta una terza categoria di santità, quella del santo principe guerriero, prefigurata da Vladimir Monomach, Alessandro Nevskij (1220-1263) la cui vita coincide con la tragica fine della Rus' di Kiev, la cui capitale cadde il 6 dicembre 1240 per mano dei Tartari. Divenuto nel 1236 principe di Novgorod, città fiera, miracolosamente rimasta inespugnata dai Mongoli, Alessandro dovrà tuttavia far fronte anche al pericolo proveniente dall'occidente: il 15.7. 1240 respinse gli Svedesi sulla Neva (onde il suo appellativo di Nevskij) e il 5.4.1242 sconfisse i Cavalieri teutonici, arrestando così la loro espansione verso est. Sono gli eventi storici a imporre il comportamento, forgiando il "combattente ortodosso", il "messia della gente russa, il gigante santo, protetto e coadiuvato dalle forze celesti, conduce al trionfo le armi giuste" (196), insomma il portatore di valori, dei quali nelle terre russe dilacerate in quel periodo storico si sentiva "un bisogno vitale" (195).

Non si può che apprezzare l'iniziativa della curatrice, nonché della Casa editrice, di rendere accessibili al lettore italiano queste fonti che davvero riportano il lettore alle origini della santità tipicamente russa. Con le sue presentazioni, ella riesce a far parlare i testi stessi che tramite l'ermeneutica che ne dà, da soli rispondono la domanda, se il cristianesimo slavo sia poco più di una emulazione

di quello bizantino, oppure abbia sin dall'inzio sviluppato una fisionomia propria. All'accurata traduzione dei testi, corredatta da tre indici — quello dei *nomi*, dei *toponimi e dei popoli* — e quello delle *citazioni e dei riferimenti biblici*, nonché una *tabella genealogica dei discendenti di Vladimir il santo*, e tre cartine geografiche, non si può rimproverare alcunché, tranne forse, nelle introduzioni, un linguaggio troppo raffinato, anzi a volte creativo (ad esempio dove ci si aspetterebbe la parola "ecclesiale", si trova quella decisamente poco comune "chiesastica" [27; 38]). Da parte nostra, possiamo solo rammaricarci che la curatrice, la quale del resto cita vari studi in merito, sembra ignorare ciò che proprio il nostro Istituto ha prodotto sul tema. E ciò causa un'altra mancanza del presente volume: in esso si cerca di inserire i testi tradotti nell'evoluzione politica del Paese senza far emergere sufficientemente la loro importanza per la spiritualità russa, alla quale per il loro carattere appartengono.

R. Čemus, S.I.

KRAUS, Christof Rudolf, *Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261-1453* [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 9], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, pp. XXII + 551, € 88,00.

Il presente lavoro è nato come dissertazione presentata all'Istituto viennese di Bizantinistica sotto la direzione del Prof. Otto Kresten. Il lavoro si propone di analizzare in maniera completa e sistematica le fonti relative ai chierici per l'epoca che va dalla riconquista greca di Costantinopoli (1261) alla caduta della medesima città in mano ottomana (1453) includendo anche i dati relativi al regno di Trebisonda. Nei capitoli secondo e terzo vengono analizzati dati relativi ai semplici chierici della Grecia del nord e del Ponto mentre il capitolo quarto si occupa della situazione dei chierici a Costantinopoli. Il quarto capitolo in modo particolare risente dell'apporto fornito dai documenti contenuti nel famoso registro del Patriarcato di Costantinopoli, la cui riedizione e traduzione da molti anni costituisce uno dei principali progetti editoriali dell'istituto viennese di Bizantinistica ed al quale ha collaborato lo stesso Kraus durante il periodo di preparazione della sua dissertazione. In questo modo, sulla base di documenti diplomatici, vengono recuperati numerosi dati relativi alla situazione dei chierici nei diversi ambiti di giurisdizione del patriarcato ecumenico, comprese città come Tessalonica e Trebisonda. I dati provenienti dal registro non sono però l'unica fonte indagata da Kraus: essi vengono abilmente collegati con testimonianze di provenienza disparata, dalle fonti storiche tardo bizantine (in modo particolare l'opera di Giorgio Pachimere) alle note marginali conservate in alcuni manoscritti.

Notevoli sono gli apporti che lo studio di Kraus offre, attraverso questa dettagliata disamina delle fonti, per la conoscenza della realtà storica e sociale dei chierici in età paleologa. In alcuni casi la situazione presentata dalle fonti è molto varia e in questi casi l'autore si limita giustamente ad una presentazione dei dati senza sovrapporvi la propria interpretazione. È questo il caso del meto-

do usato in quest'epoca per il reclutamento dei chierici e per la loro formazione. Dalle fonti si deduce infatti che in epoca tardo-bizantina si pose una grande attenzione al fatto che i candidati agli ordini sacri rispettassero i limiti canonici d'età e le prescrizioni in materia matrimoniale, ma, al di fuori dell'ambito monastico, non si può assolutamente parlare di una formazione precisa che avviasse i candidati ai compiti propri della loro missione.

Una realtà interessante, testimoniata soprattutto dai *praktika* del Monte Athos, è quella dell'esistenza di famiglie di chierici, che generalmente mantenevano per più generazioni le medesime funzioni ecclesiastiche.

Lo studio ci informa anche in modo documentato e convincente su vari aspetti della situazione economica dei chierici di quest'epoca come anche sui loro compiti in ambito liturgico nei vari ordini del ministero.

I chierici di quest'epoca erano per lo più sposati e la loro situazione economica rispecchiava generalmente quella del loro ambiente. A differenza dei laici era loro proibito l'accesso alle seconde nozze e ad un secondo fidanzamento Dalle fonti si ricava anche che l'accesso ai vari gradi del ministero (lettorato, diaconato o presbiterato) era strettamente collegato con la loro disponibilità economica.

Il volume è arricchito da un indice di termini concettuali di tipo ecclesiastico e da un indice prosopografico molto dettagliato (persone, manoscritti citati, disposizioni imperiali e patriarcali, corrispondenze con il *PLP* che in alcuni casi viene anche opportunamente rettificato) ed inoltre da carte illustrative.

Evidente è anche la volontà dell'autore di rendere fruibile il suo lavoro non solo ai bizantinisti, ma anche ad un pubblico più ampio di lettori. I singoli capitoli del volume contengono infatti un riassunto articolato delle conclusioni raggiunte attraverso l'analisi dettagliata delle fonti. Un ampio riassunto (pp. 471-492) con la relativa traduzione in lingua inglese (pp. 497-512) conclude invece il volume.

L. Pieralli

PALLATH, Paul, *The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper*, Oriental Institute of Religious Studies India, Kottayam 2008, pp. 231, s.i.p.

It is well-known that the Synod of Diamper (1599) brought about several radical changes in the life and mores of the Christians of the Serra or Malabar. It also introduced several changes in their liturgy. Here is a book that studies them methodically and in detail in the light of documents.

The author Paul Pallath is no newcomer to the field. He is one of the few who are not satisfied with vague generalizations but believes in documentary evidence. Like a good son of St. Thomas he insists on seeing before believing. He has published in this regard Important Roman Documents Concerning the Catholic Church in India (2004), and brought out documents about the Provincial Councils of Goa (2005) and on the role of the Apostolic Commissary Joseph

Sebastiani, O.C.D., during a crucial period (1655-1658 and 1661-1663) in the history of the Thomaschristians (2006). In the present work he supplies documentary evidence regarding the latinization of their liturgy effected by Alexis Menezes, Archbishop of Goa, at the Synod of Diamper.

The book has two parts. Part One is entitled: The Eucharistic Liturgy of the St Thomas Christians Before the Sixteenth Century, together with the Modifications Made by the Synod of Diamper. And Part Two bears the title: A Critical Study of the Modifications and Corrections Made by the Synod of Diamper in the Qurbana of the St Thomas Christians.

In Part One the text of the Qurbana as reformed by the Synod of Diamper (that is, by Menezes) is given in Latin — Menezes knew no Syirac and had to work on a Latin translation made by his aides — and in English translation on the facing page. While the changes introduced by Menezes are incorporated in the main text, what was changed is given in footnotes, following the method used already by Antonio Gouvea in his Jornada (1606), the source of the Menezian text.

Part Two has two chapters. In chapter one Pallath offers a critical commentary (theological, liturgical, and historical) on the modifications made by Menezes. There is a good study on the "Institution Narrative" (pp. 123-134), a rite which had already been introduced into the Qurbana of the Thomaschristians under Latin pressure by Bishop Mar Joseph Sulaqa (1555-1569). And in chapter two there are comments on various details of the modifications affecting the Eucharistic liturgy, such as the obligation to receive the sacrament of penance before receiving Holy Communion, the prohibition of Holy Communion under both the species, introduction of three Masses on Christmas, the prohibition to use the Anaphoras of Theodore and of Nestorius (the so-called Second and the Third Anaphoras), etc. These two anaphoras are now under consideration by the Synod of Bishops of the Syro-Malabar Church for reintroduction into use, as was wanted by the Holy See already in 1957 and insisted upon in 1983. But as a matter of fact these two anaphoras (one more than the other) are covert polemical treatises under the liturgical garb, as expert liturgiologists opine. Pallath seems to show little sympathy for the pastoral sense of the bishops, who temporised with the re-introduction of these two anaphoras into liturgical use; they are currently proposing to do so after consulting the Church about the option to adapt them.

The present work is a rich storehouse of information for the student and a ready handbook for the scholar. The student needs to be warned of the English translation of the Menezian Latin text, which, although as a whole is clear and satisfactory, is not always accurate. For example, the Benedictio Finalis II on p. 74 begins as follows. Carmen et adorationem nunc offeramus Deo, Sancto Filio, qui factus est homo et operuit Divinitatem suam humanitate nostra.

This sentence is translated into English as follows on the facing p. 75: "Let us now offer praise and adoration to God, the holy Son, who was made man and exercised his Divinity by means of our humanity." The translator has stumbled on "operuit," confusing it with another verb which looks similar, "operatus est."

Back to grammar! The principal parts of these two verbs are the following, as can be checked in any good Latin dictionary:

Operio, -is, operui, opertum, operire (4) = to shut, close, cover, hide, conceal.

Operor, -aris, operatus sum, operari (1 dep.) = to operate, work, carry into effect, exercise, administer, to serve the gods, to offer sacrifice to the gods.

The text given above, "Filius ... qui ... operuit divinitatem suam humanitate nostra," means "the Son, ... who ... concealed his divinity with our humanity" (that is, the humanity he assumed from us). This is the OT idea that no one can see God and live; and therefore the Son of God had to hide his divinity behind his humanity. Pallath says: "For the translation we have consulted some of the available English texts given in the bibliography under the title 'Liturgical Texts'." (p. 3). Obviously these texts need to be checked for their accuracy of translation before they are put to scholarly use. While certain spelling mistakes can be passed over as harmless, others like "Patriarcho nostro" (p. 20, n. 2) can be miseducative.

According to Pallath the East Syrian Qurbana that was celebrated in Malabar after the Synod of Diamper, "and even after the Coonan Cross Oath in 1653," was that "as modified and corrected by Archbishop Menezes" (p. 1). He repeats this idea by referring to the Menezian liturgy as "the basic normative text of the Eucharistic liturgy of the St Thomas Christians for more than three and a half centuries" (p. 4) — which is to overlook the liturgy of the Antiochene rite introduced in the seventeenth century and used by a section of the same Christians. Apart from that the fact is that the Menezian liturgy was not put to use in Malabar for not even a decade, as has been shown conclusively by Placid Podipara in an article with the significant title: "The Present Syro-Malabar Liturgy: Menezian or Rozian?" (OCP 33, 1957, pp. 313-331). Pallath mentions this article in his bibliography and even cites it once (p. 133), but he seems to have missed its core thesis that what came into use in the Syro-Malabar Church was the liturgical text that Bishop Francis Ros reformed in the Diocesan Synod held in 1603 and promulgated along with his Diocesan Statutes in 1606. The Menezian text was criticized by Ros (for example for postponing the Bible readings after the offertory); it was also opposed massively by the Syro-Malabar priests when the Propaganda Congregation consulted them about the proposal to print it in Rome for use in Malabar, so that what was finally printed in 1774 was instead the text of Ros. And it remained in use ("the present Syro-Malabar liturgy" — Podipara) till it was replaced in 1962. This cuts down to size the historical importance of the Menezian text. However, it is true that the Qurbana and the Statutes of Ros contained several elements introduced by Menezes at the Synod of Diamper, like the obligation to make one's annual confession under pain of excommunication, as the author himself points out (p. 168). With the present work Mgr. Paul Pallath has supplied a very useful tool for the study of the Synod of Diamper in its enactments regarding the Syro-Malabar liturgy.

G. Nedungatt, S.I.

PIERACCINI, Paolo, *Il ristabilimento del Patriarcato Latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa. La dialettica istituzionale al tempo del primo Patriarca, Giuseppe Valerga (1847-1972)* [Studia Orientalia Christiana, Monographiae, N. 15], The Franciscan Center of Christian Oriental Studies, Franciscan Printing Press, Cairo – Jerusalem 2006, pp. 678, s.i.p.

Nella *Prefazione* Francesco Margiotta Broglio sottolinea la preveggenza del Patriarca Latino di Gerusalemme, Giuseppe Valerga. Assegna infatti al risorto Patriarcato, deciso da Pio IX nel 1847, un clero diocesano piuttosto che "missionari" europei. La conferma di questa felice intuizione si ha più tardi, con l'elezione di un palestinese arabofono, al vertice dello stesso Patriarcato, Sua Beatitudine Michel Sabbah. Il fatto che al termine della prima metà del secolo XIX, due entità distinte e ispirate a strutture diverse, la Custodia di Terra Santa e il Patriarcato Latino di Gerusalemme, cerchino di convivere, superando numerose difficoltà dialettiche, questo libro riesce a riviverlo in lucida dimensione storica.

Provetto ricercatore di archivi, l'Autore, Paolo Pieraccini, spazia dall'archivio segreto vaticano all'archivio di Propaganda Fide, agli archivi della Custodia e a quelli della Curia Generalizia dei Francescani, fino all'Archivio generale del ministero degli affari esteri di Spagna. I problemi sono studiati a Propaganda a colpi di ponenze e di ripetute visite, ripercuotendosi rispettivamente sia nella Custodia di Terra Santa che nel Patriarcato di Giuseppe Valerga.

La Custodia, affidata dai Papi all'Ordine francescano, è stata ravvivata nel 1342, dopo nemmeno cinquanta anni dal 1291, crollo dell'ultimo baluardo crociato di S. Giovanni d'Acri, con un trattato firmato dai Reali di Napoli, Roberto di Angiò e consorte Sancia di Majorca, nonché dal sultano mamelucco al-Nāser Muḥammad. La Custodia ha avuto pure il suo periodo "spagnolo" con pratiche conseguenze, soprattutto dovute alla Real Cédula di Carlo III nel 1772, cui si fa appello ancora nel secolo decimonono quando Custodia e Patriarcato Latino di Gerusalemme si affrontano polemicamente. L'opera francescana è stata oggetto di studi da parte di un istituto fondato da Girolamo Golubovič. Recentemente un lavoro di Daniela Fabrizio, *Identità nazionali e identità religiose. Diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento*, Prefazione di F. Margiotta Broglio, Ed. Studium 2004, si è occupato della Custodia ricevendo apprezzamenti in OCP 72 (2006) 511-513.

Pieraccini rispetta la storia e soprattutto rimane imparziale tra i due contendenti. Ha sempre sott'occhio il contesto che rende comprensibili i fatti. Come mai Roma decide di risuscitare l'antico Patriarcato Latino che le Crociate avevano introdotto? Si tratta di risposta cattolica a sfide provenienti da Protestanti, Anglicani e Russi Ortodossi. Il 21 gennaio 1842 arriva a Gerusalemme il vescovo anglicano Salomon Alexander. Quando egli muore nel 1845, è consacrato vescovo a sostituirlo lo svizzero Samuel Gobat. I Russi da parte loro inviano a Gerusalemme Porphirij Uspenskij che studia la situazione locale e getta le basi della missione russa a Gerusalemme. Roma non rimane inerte di fronte a questi precedenti. Esamina il problema e prospetta soluzioni. C'è anzi un dotto prelato, Giovanni Corboli Bussi, che studia la creazione di un Vicariato Apostolico a Ge-

rusalemme. Dopo le sue riflessioni, Propaganda Fide assegna una ponenza al cardinale Carlo Acton. È sottoposta alla congregazione generale di Propaganda il 3 maggio 1847. Pio IX reagisce tempestivamente con la lettera apostolica "Nulla celebrior" del 23 luglio 1847 e convoca a Roma il futuro Patriarca latino di Gerusalemme, Giuseppe Valerga, senza nemmeno prevenirlo del perché dell'udienza.

Nato a Loano presso Albenga nel 1813, ordinato sacerdote con dispensa nel 1836, per difetto di età canonica (non aveva compiuto i 24 anni), Giuseppe Valerga lavora alacremente come missionario in Iraq e in Mesopotamia. Ha già preparato un resoconto sulle terre dove lavora e un progetto di missione fra i Latini di Gerusalemme. L'udienza papale risulta positiva. Il Papa non ha dubbi sul candidato e lo consacra personalmente vescovo il 17 novembre 1848.

Valerga si mette subito al lavoro. E qui incominciano le difficoltà. La prima è costituita dai Cavalieri del Santo Sepolcro. Costituiscono un'associazione religiosa con obblighi e privilegi. Se accettano la nomina devono pagare una tassa in favore del Patriarcato. Poi ci sono le bandiere del Patriarcato, cui corrispondono diritti e privilegi commerciali. Dalle tasse dei Cavalieri del Santo Sepolcro e dal valore pecuniario dalle bandiere, si passa ai registri della associazione e ai sigilli che attestano nomina, diritti e doveri dei Cavalieri. Ma la Custodia risponde che la documentazione non può uscire dai suoi Archivi. Il Patriarcato necessita di redditi importanti. Deve costruire sede e cattedrale del Patriarca. Quale parte del reddito della Custodia deve passare nelle casse del Patriarcato? La cosa si complica con il rischio di ingerenze del governo spagnolo sulla ripartizione delle elemosine che la Custodia riceve. I francescani spagnoli della Custodia rischiano di parteggiare in favore della loro nazione. Siamo nel bel mezzo dei conflitti: Valerga sembra prevenuto nei confronti della Custodia. Ma i francescani temono di tradire le intenzioni dei donatori che inviano offerte per la conservazione e il restauro dei Luoghi Santi. Succede perfino che il Custode si dimetta. In quell'occasione lo stesso Valerga confessa che nel 1851, quando aveva proposto al papa le sue dimissioni, questi gli aveva chiesto di pazientare almeno due anni, tentando altre vie. Le diatribe tra Patriarca e Custodia sembrano avviare un armistizio. La Custodia accetta di sussidiare il Patriarcato con la quinta parte delle offerte che riceve. Ma Valerga sussume dialetticamente. Mostratemi i vostri conti. C'è un'altra ponenza del card. Altieri. Un apparente diversivo è costituito dal nuovo impegno di Valerga come Delegato apostolico della Siria. E proprio nella sua delegazione avvengono i tragici fatti del 1860 nel Libano e nella Siria che suscitano indignazione in tutta l'Europa. Si verificano anche conflitti giurisdizionali tra Patriarca e Custode a proposito dei Santuari della Visitazione, del Tabor, della Flagellazione e del Convento di San Giovanni in Montana. L'orizzonte sembra schiarirsi soltanto con la Visita Apostolica di Serafino Milani alla fine del 1864. C'è finalmente accordo sui Santuari oggetto di contrasti. Si pattuisce pacificamente sui pontificali a Betlemme nella basilica della Natività e a Gerusalemme nella nuova cattedrale del Patriarca. Valerga appare più remissivo.

Ma il suo zelo lo consuma. Partecipa attivamente al Concilio Vaticano I, come difensore del Papa e, purtroppo, anche del Latinismo. Muore a Gerusalem-

me il 2 dicembre 1872 quando non ha ancora varcato la soglia dei sessanta anni di età.

Torniamo alla Prefazione di Margiotta Broglio che loda "la difficile e contrastata restaurazione del Patriarcato latino, della quale Pieraccini fornisce in questo volume una nuova e originale ricostruzione, con particolare attenzione ai profili della dialettica istituzionale" (p. IX). Margiotta Broglio conclude: "Il rinnovo del Patriarcato è certamente all'origine del profondo cambiamento di quella cristianità di Palestina che si raccolse nel 2000 con trentamila persone ad Amman e con centomila sul monte delle Beatitudini, intorno a Giovanni Paolo II, vescovo di Roma" (p. IX).

Congratulazioni all'A. e felicitazioni anche ai francescani di Gerusalemme e del Cairo che hanno inserito questa convincente monografia nelle loro pubblicazioni.

V. Poggi, S.I.

PRAGENSIS, John Th., *Gita latine* (The Bhagavadgita in Latin), Vismaya Press, Copenhagen 2009, pp. 70, £ 12.00.

Is there anyone interested in reading the Indian spiritual classic Bhagavadgita in Latin verse? This so-called Indian Gospel was translated into Latin prose already in 1823 by Schlegel, so we are told in the Preface. "Dr. Schlegel was very keen to translate literally, and thus Lord Krishna became Almum Numen. ... The learned public then stood in awe and the Gita was declared to be the most inspired document ever written (one forgot the Sermon on the Mount...)." The parenthesis is by the good-humoured author, who sports a licentiate degree in theology and calls his new translation into Latin verse the work of a theologian.

The Bhagavadgita (often called simply the Gita) was written some time between second century B.C. and second century A.D. in Sanskrit. It consists of eighteen cantos and was inserted early into the sixth canto of the Mahabharata, the longest epic of world literature. The Gita is a dialogue between Krishna, the divine incarnate teacher, and Arjuna, the warrior disciple, who shrinks back from the battlefield Kurukshetra. Like the Gospel the Gita has been translated several times into several languages: in English the earliest is dated 1785, in Italian 1859, etc.

The spiritual and mystical resonance of certain words and phrases of Christian Latin may be a help for some to a closer approach to the Indian original. So the translator has rendered Lord Krishna as "Dominus" (*passim*). But it is somewhat odd to transport the Roman conspirator Catiline to the Kurukshetra of the Mahabharata and post him there: "Catilinam et illum Sejanum / aliosque malfactores / conspice, vide et tu! ..." (Canto I, verse 25). Arjuna is oddly westernised as "eques Romanus" (II, 31). Expressions like "morituri salutant nos" (I, 32) may evoke an echo, while others like "ecclesia est dolens afflicta" (I, 41) and "virtute voluntatis et mentis fac iter in regnum caelorum" (II, 41) may induce

perplexity and confusion. The Sanskrit word "dharma" with its several layers of meaning defies translation; in translating it with "jus" (II, 2) or "officium" (II, 31), the translator risks turning traitor (traduttore traditore). John Pragensis has also taken some other liberties with the original as when at the beginning of the first canto he omits an impressive cascade of proper names of valiant warriors, whose Sanskrit names can resonate with the onomatopoeic clash of arms; but for foreign readers they may sound quite bizarre.

"Corpus animum sequit" (28) may make the median Latinist shudder or raise eyebrows. But beside the deponent verb "sequor" there is also the active "sequo," as is recognized by the grammarians Aulus Gellius (d. 175 A.D.) and Priscianus (fl. 500 A.D.). Students can be misled, however, by "loquit" (II, 29) and "imitat" (II, 50) before poetic liberty is invoked. There are some clear spelling mistakes like "sinsibilia" (II, 59), "qoud" (XII, 7), "excerpt" (XVIII, 45).

The present translation is an exercise in inculturation, which strains its limits in stanzas like the following: "Dominus ait: demonstravi / vias duas esse in mundo; / via est Marthae quod agas, / est via Mariae in corde" (III, 3). Again, "In ritu sum hostia pura / pastorum sum pontifex Romae / sum principorum David, et / fluminum mare, omnibus. // Sanctorum sum Sancta Teresa / in lingua sum Amen in fine, / in praecibus item Novena / in montibus Everest autem" (X, 24-25). Meet also Francis, Suso and Eckhart. Pragensis declares the obvious in the Epilogue, "This is no strict translation" (p. 70). The curious reader may want to check in the theologian-translator's book *The Gita Explained* (2004) how far he is prepared to take to eclecticism.

G. Nedungatt, S.I.

RIEBE, Alexandra, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 8], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 352, € 78,00.

La presente monografia è dedicata a Giovanni Vekkos, patriarca di Costantinopoli dal 1275 al 1282 e sostenitore dell'unione con la Chiesa romana accettata a Lione dall'imperatore bizantino Michele VIII Paleologo. La figura di questo patriarca è stata spesso interpretata negativamente, soprattutto nel mondo ortodosso, vedendolo semplicemente come un traditore della fede della chiesa bizantina, mentre in ambito cattolico si è semplicemente considerato come difensore del primato romano.

In questo studio, in origine una tesi dottorale in Teologia discussa a Tübingen, l'autrice si sforza per la prima volta di sottrarre il dibattito dall'ambito confessionale e di analizzare oggettivamente i testi di Vekkos cercando di ricostruirne il pensiero. Il saggio si sviluppa in tre capitoli di quasi uguale estensione. Nel primo capitolo (pp. 45-100) e nell'introduzione (pp. 23-44) viene fornito l'inquadramento storico del soggetto soprattutto in relazione all'Unione di Lione, ai suoi preparativi e alle sue immediate conseguenze nella chiesa bizantina. Nel secondo capitolo (intitolato: "Giovanni Vekkos come difensore dell'Unione di

Lione", pp. 101-215), troviamo una breve biografia del patriarca, una lista dei suoi scritti, l'analisi dei quattro argomenti da lui sviluppati in favore dell'unione, cioè il consenso da lui verificato nella tradizione patristica greca e latina, le necessità politiche del momento, l'inconsistenza dei motivi che avevano separato le due chiese ed inoltre la possibilità di comprendere il *Filioque* nella tradizione occidentale. Il terzo capitolo (con il titolo: "Il profilo teologico: Giovanni Vekkos nel suo contesto teologico") è sicuramente quello più originale del lavoro e contiene un'analisi delle radici teologiche del pensiero di Vekkos. L'autrice evidenzia come Vekkos non sia influenzato in alcun modo dalla teologia latina, ma mostri solo una conoscenza episodica di luoghi comuni del resto diffusi a Bisanzio già con l'inizio del secolo tramite florilegi. Sottolinea anche come non si riscontrino nel suo pensiero influssi foziani relativamente alla processione dello Spirito e che invece le due sue principali fonti d'ispirazione siano state, come ci dice del resto anche Giorgio Pachimere, Niceforo Blemmide e Niceta di Maronea. Vekkos è quindi un continuatore della teologia greca e non appare influenzato, relativamente alla dottrina trinitaria, né da Agostino né da Tommaso. Egli si limita solo ad accettare il *Filioque* dicendo che non contraddice la teologia greca, ma si rifiuta di ammetterlo sia nelle sue argomentazioni teologiche che nell'uso liturgico. Inoltre non entra in merito al dibattito sulle tre prerogative riconosciute al papa dal concilio di Lione (diritto d'appello, commemorazione e primato). La Riebe conclude quindi che Vekkos è rimasto fedele al pensiero tradizionale della sua chiesa e che non ha mai sostenuto la sottomissione giuridica della chiesa bizantina a Roma, ma giustamente auspicato un'indipendenza mutua delle due chiese nel rispetto delle loro diverse tradizioni.

Il lavoro di A Riebe segna quindi sicuramente un notevole progresso nelle ricerche relative al patriarca Vekkos ed al suo pensiero, principalmente per la dettagliata analisi della sua recezione del pensiero patristico e apre dei nuovi spunti per la riflessione storica e teologica sul problema dell'unione delle chiese. Tuttavia il lavoro si mostra alquanto carente sul piano storico e critico. La ricostruzione degli eventi del Lionese II appare infatti fortemente influenzata dalla monografia di B. Roberg (*Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)* [Bonner historische Forschungen 24], Bonn 1964 e Id., *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)* [Konziliengeschichte: Reihe A], Paderborn 1990) mentre vengono praticamente ignorati altri aspetti importanti della politica occidentale di Michele VIII, già ben indagati dalla storiografia. L'analisi storica del primo capitolo si limita infatti quasi esclusivamente ai rapporti tra Costantinopoli e il papato e lascia sfuggire la complessità dei problemi affrontati dal Paleologo, non secondari per comprendere le sue scelte anche in relazione alla Chiesa. Ugualmente vengono poco indagati i rapporti del patriarca con altre figure del suo tempo, come ad esempio Costantino Militiniota e Giorgio Metochita (ai quali vengono dedicate solo le pp. 270-273), prima compagni di Vekkos e poi allontanatisi da lui per ragioni finora non chiarite. Gli strumenti consueti per la ricerca storica su questo periodo vengono infatti solo citati, ma non effettivamente impiegati nel lavoro. Gli stessi *Regestes* dei documenti patriarcali (a cura di Vitalien Laurent) vengono citati dall'autrice, ma non

ne troviamo alcun uso tranne nell'elenco degli scritti prima citato. Per i personaggi inoltre si nota che non è stato utilizzato a dovere neppure il *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, che appare citato quasi unicamente per la voce relativa al patriarca Vekkos.

Sicuramente occorre dire che l'impresa di Alexandra Riebe è stata coraggiosa, perché ha cercato di ricostruire il profilo complessivo di un protagonista fondamentale del XIII secolo a Bisanzio, sul quale esisteva finora una scarsa letteratura scientifica. La ragione principale di questo silenzio è da ricercare ovviamente nella mancanza di un'edizione critica delle opere di Vekkos, accessibili tuttora soltanto nell'edizione di Allacci, poi ripresa da Hergenröther nella *PG* 141 (tranne il solo trattato *De Pace* editato da Vitalien Laurent e da Jean Darrouzès nel *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, [Archives de l'Orient Chrétien 16], Paris 1976, pp. 59-70 e 424-457). Il tentativo di analizzare il pensiero di un autore di cui non possediamo, al momento, un testo sicuro ci sembra quindi la vera difficoltà con la quale questo progetto di ricerca si è misurato ed è ovvio che tale limitazione avrebbe potuto essere almeno attenuata con l'utilizzo attento di tutti gli strumenti critici della ricerca storica. L'autrice è cosciente di questo limite e dice (a p. 121) di affidarsi al testo non critico disponibile perché "eine gesicherte Textbasis zu schaffen, ware eine Aufgabe fur eine Forschgemeinschaft wie z. B. die des Institut Français d'Études Byzantines in Paris; sie ist von einer einzelnen Person nicht zu leisten. Darum bleibt nur, sich für die vorliegende Untersuchung auf die gedruckt zugängliche Quellen, zu stützen. Diese Entscheidung ist wissenschaftlich nicht unproblematisch. Ohne wirklich gesicherte Textbasis sind alle Aussagen, die ber Bekkos zu treffen sind, mit einem Vorbehalt versehen". È evidente che l'edizione potrà mettere meglio in luce anche la recezione dei padri da parte di Vekkos soprattutto nel caso di citazioni indirette e di allusioni. Del resto l'unico tentativo di edizione del trattato *De Pace* compiuto da Laurent ha mostrato la possibilità di diversi approcci critici come ha evidenziato Vittorio Peri (*L'opuscolo di Giovanni Vekkos "sull'infondatezza storica dello scisma tra le chiese" e la sua prima redazione* in RSBN 24-26 [1977-1979], pp. 203-237) relativamente alla presenza di una recensione breve e di una lunga dello stesso testo. La stessa divergenza tra il testo della redazione lunga presente nel *Laurentianus VIII 26* e nel *Barb. gr. 415* e quella corta testimoniata dal *Vat. gr. 1549* è infatti verificabile anche per altri trattati di Vekkos. Il problema che si pone è se attribuire la recensione breve al primo periodo oppure alla fase finale della vita di Vekkos e se sia stata prodotta o no a scopo apologetico. Ovviamente la risposta a questo, come ad altri interrogativi, è fondamentale per la valutazione delle concezioni del nostro autore e porta, scegliendo l'una o l'altra possibilità, a valutazioni spesso diverse sull'evoluzione del suo pensiero.

L'opera di Alexandra Riebe ha quindi il sicuro merito di aver presentato in modo non confessionale e più analitico la figura del nostro patriarca, ma rappresenta soltanto un fondamentale punto di partenza per le ricerche future sia indicando gli errori da non ripetere sia fornendo nuovi dati e metodi di ricerca. Una parola più sicura su una figura così complessa come quella del patriarca Giovanni XI Vekkos potrà esser pronunciata soltanto quando la comunità scien-

tifica potrà disporre di un testo sicuro e avrà la possibilità di ricostruire il dibattito teologico dei vari protagonisti del XIII secolo a Bisanzio.

L. Pieralli

SENSI, Claudio e Patrizia PELLIZZARI (a cura di), *Viaggi e Pellegrinaggi fra Tre e Ottocento.* Bilanci e Prospettive. Atti del Convegno di Torino (26 marzo 2007) [Oltramare 10, *Viaggiatori italiani dal Medioevo al Rinascimento,* Collana Diretta da Jeannine Guérin e Mariarosa Masoero], Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 400, € 35,00.

Questo libro contiene gli Atti del Convegno di Torino (26 marzo 2007) dedicato alla lettertura di viaggio, o al genere odeporico (dall'aggettivo greco ὁδοιπορικός). Claudio Sensi, uno dei curatori del volume, fa il punto degli studi in merito ai viaggi, dedicando il volume a Mariano Guglielminetti, autore di *Viaggiatori del Seicento,* ristampato nel 2007. La nuova Collana, *Oltramare, Viaggiatori italiani dal Medioevo al Rinascimento*, è affidata a Jeanine Guérin Dalle Mese e a Mariarosa Masoero. Quindi Sensi presenta il volume elencando i saggi che lo compongono. Jeannine Guérin dà un'ampia relazione su studi odeporici in Francia (pp. 3-30). Giovanna Scianatico si occupa dei viaggi sulle coste adriatiche (pp. 31-36). Emanuel Kanceff rende conto dei lavori del Centro Interuniversitario di Ricerche sul viaggio in Italia (pp. 37-45). Alessandra Ruffino esamina testi di viaggio nelle Biblioteche del Piemonte, distinguendoli in base alla causa del viaggio: per commercio; per devozione religiosa; per semplice curiosità; per conoscere la storia; per fare turismo; in occasione del viaggio di nozze. Altri criteri distintivi: narrare descrivendo singole località; viaggiando in veicoli privati o con il corriere postale; per dare del viaggio una cronaca ufficiale; per automitologia, riferendo l'esperienza personale del viaggiatore; per erudizione enciclopedica (pp. 47-58). La prima parte del volume si conclude con lo studio di P. Giorgio Vigna OFM sul pellegrinaggio di Terra Santa (pp. 59-76) e con il saggio di Guido Gentile, che si interessa ai Sacri Monti di Varallo, di Oropa ecc., che riproducono calvari e via crucis (pp. 77-121).

All'inizio della seconda parte del volume, la studiosa arabofona, Meriem Faten Dhouib si occupa del domenicano medievale Riccoldo da Montedicroce e scopre in lui apertura al dialogo islamocristiano (pp. 127-147). Fabio Uliana descrive l'*Itinerarium* di Alessandro Ariosto, Commissario Apostolico inviato da Sisto IV ai Maroniti del Libano (pp. 149-176). Maria Montesano studia una missione diplomatica in Egitto alla fine del sec. XV (pp. 177-195). Il curatore Sensi trascrive un compendio anonimo in italiano da un bestseller francese del 1600, scritto dal francescano Jean Boucher, sotto il titolo emblematico di "Bouquet sacré composé des plus belles fleurs" (pp. 197-241). Segue l'approfondito studio su Pietro della Valle della specialista Giovanna Rabitti (pp. 243-281). Purtroppo a p. XI della *Presentazione* Sensi dà notizia della scomparsa di Giovanna Rabitti.

Nel volume figura anche uno studio linguistico sull'*Itinerario di Terra Santa* di Faostino da Toscolano. Matteo Milani ne studia alcuni termini arabi, persiani

e turchi, entrati a suo tempo nelle lingue di Europa. Quanto alla parola araba *baṭīḫa* che significa anguria, non c'è soltanto il termine genovese *pateca*, probabilmente dal portoghese, ma anche il francese *pasteque* che significa anguria o cocomero (pp. 283.318). Seguono alcune dense pagine di Franco Marenco sull'interesse del viaggio in Italia e a Roma nei secoli XVIII e XIX (pp. 321-329). Chiude il volume un diffuso studio su tre famose signore, Lady Mary Wortley Montagu, Hester Thrale Lynch Piozzi e Lady Morgan. Tutte tre hanno scoperto e amato l'Italia. La prima anche l'Oriente (pp. 331-382). Utili gli Indici, quello onomastico e quello dei saggi (pp. 383-397; 399-400).

V. Poggi, S.I.

TEODORO STUDITA, *Nelle prove, la fiducia. Piccola catechesi.* Introduzione, traduzione e note a cura di Luigi d'Ayala Valva [«Padri orientali»], Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2006, pp. 632, € 32,00.

Gli ideali, che ispirarono Teodoro Studita nella sua riforma del monachesimo greco tra la fine dell'ottavo secolo e i primi decenni del nono, ebbero la loro più compiuta espressione e la loro maggiore e più duratura espressione nelle *Grandi* e *Piccole catechesi*, un *corpus* di quasi quattrocento brevi omelie, pronunciate dal santo in forma parenetica e pubblicate in seguito dai discepoli per essere lette e meditate nelle diverse ricorrenze del calendario liturgico.

La prima raccolta, suddivisa in tre libri e finora edita solo parzialmente, comprende duecentosessanta catechesi, pronunciate tra il 795 e l'814; la seconda comprende, in un unico libro, centotrentaquattro catechesi, indirizzate da Teodoro ai monaci del cenobio di Studio nei suoi ultimi anni di vita, tra l'821 e l'826. Di questa seconda raccolta è presentata da Luigi d'Ayala Valva la prima versione integrale in lingua italiana, preceduta da un'ampia e informata introduzione, che con linguaggio chiaro fornisce un inquadramento storico e religioso della figura dell'autore e del significato della sua opera quale rinnovatore della tradizione monastica cristiana di lingua greca. La traduzione delle *Piccole catechesi* è inoltre accompagnata da un apparato cospicuo di note esplicative e di richiami biblici, ed è seguita da un'esauriente e articolata bibliografia e da un prezioso indice analitico, nel quale sono richiamati i temi ricorrenti nelle catechesi, favorendo in tal modo una lettura ragionata del multiforme e sfaccettato *corpus* parenetico di Teodoro.

La traduzione si segnala — oltre che per lo stile piano e la cura del lessico, come era richiesto dal rispetto per la forma che caratterizza l'originale — anche per l'attenzione posta nell'indicazione delle citazioni e degli echi biblici e patristici, che risultano arricchiti rispetto al corredo disponibile nell'edizione del testo greco, su cui la traduzione si basa (E. Auvray, Parigi 1891). In tale modo, la versione italiana dà un contributo significativo all'individuazione di quella che è la componente essenziale della formazione di Teodoro e del suo messaggio, vale a dire la matrice autenticamente biblica e patristica del suo pensiero e della sua parola. Per questo stesso motivo Luigi d'Ayala Valva dedica particolare attenzione alla resa in lingua italiana delle citazioni bibliche, adeguando la scelta dei

vocaboli ai diversi contesti in cui le citazioni sono di volta in volta collocate, ed evitando perciò di riprodurre in forma sempre identica le citazioni più spesso ricorrenti.

Il principale criterio ispiratore dell'opera di Teodoro era stato il perentorio e instancabile richiamo, da parte del battagliero e indomito igumeno, all'ideale dell'autentica vocazione monastica, che deve consistere non in un'ascesi impassibile e solitaria, ma in un impegno laborioso e quotidiano rivolto alla comunità ed ai suoi membri, in spirito d'amore e di disponibilità al martirio. Nelle *Piccole catechesi* risuona continuamente l'eco dei tempi difficili in cui Teodoro e i suoi confratelli si trovarono a vivere, messi di fronte alle sfide di un potere politico spregiudicato e di una tradizione ecclesiastica tentata in molte circostanze dal compromesso e dall'inerzia. L'igumeno di Studio, più volte esiliato durante la sua travagliata esistenza e perennemente in lotta contro imperatori animati da prepotenza e immoralità e contro chierici scaltri e lassisti, dimostra di essere il destinatario, a pieno diritto, del messaggio inviato dal veggente di Patmos alla chiesa di Smirne (*Apoc.* 2, 10): « Sii fedele fino alla morte, ed io ti darò la corona della vita ».

Da questa consapevolezza nasce il rinnovato richiamo al martirio nel senso primo e pieno della parola: un richiamo che Teodoro ha costantemente presente nella sua predicazione, e che l'interprete italiano rende con efficacia in ogni pagina, a partire dal titolo scelto per la traduzione del libro, offrendone in tal modo la sintesi più efficace.

R. Maisano

TUSCHLING, R. M. M., *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 40], Mohr Siebeck, Tubingen 2007, pp. XI + 271, € 59,00.

Angels in Late Antiquity seem to be very much in academic fashion, seeing that this is by no means the only monograph devoted to them that has appeared in recent years. As the Introduction explains, the aim of the present work (which originated as Cambridge doctoral thesis) is 'to explore [within the limits of time and space indicated in the sub-title] the following questions: What are angels? What function do they exercise within a monotheistic framework? ... What role is left for them when Christianity introduces the person of Christ to the Jewish cosmos, a person which (like the Holy Spirit) in some ways competes with angels? These questions will be asked in the context of a broader enquiry into the role of angels within systems of thought and practice which we may reasonably, though anachronistically, label systems of orthodoxy'. The term 'systems of orthodoxy' helps to provide a gloss on what would seem a distinctly awkward and potentially misleading title for the book. The rest of the Introduction briefly sets out the main trends in recent studies of angels in this period: the question of whether there was a break or a continuity between Judaism and Christianity in

the understanding of the role of angels; angels and christology, angels in Jewish mysticism (*hekhalot*); and angels and Jewish liturgy.

Chapter I, entitled 'Syrian sources and the history of angelology', looks at four different topics. The first, on angels and pagan religions, considers the origin of the biblical cherubim and seraphim, and the disputed question of the influence on Hellenistic Judaism of the Persian concept of the *fravashi*. Next comes a quick overview of ideas about angels in various Jewish groups around the turn of the Christian era, in paganism, and in Christianity (divided up into Jewish Christianity, Palestinian and Syrian Christianity, and Syriac-speaking Christianity). This is followed by a survey of the main terms used for angels in the different texts, and finally a section on 'the angel of the Lord', which also deals with the question of divine 'hypostases'. A general shift over time is discerned for the activity of angels: in the early period their main role is to act as messengers; from about the second century BC two different roles become prominent: the praise of God, and warfare in the heavenly realm. A third phase comes around the time of the emergence of Christianity, with a wide range of angelogical interests, where some trends lay prime emphasis on the distinction between angels and God, while others on that between angels and human beings; at the same time there is increasing interest in the nature of angels, and practical questions are now also raised, not only about their ranking, but also about what and how they eat.

The second chapter focuses on the theological function of angels in three sources, Qumran, Origen, and Ephrem. Containing the most detailed discussions, this chapter will for many readers constitute the most significant and interesting part of book. Even though often quite heavily dependent on earlier studies of these bodies of writing, Tuschling provides her own specific perspective, and does not hesitate on occasion to criticise her main guides; thus, in the section on Ephrem, where she is very largely dependant on Beck and Cramer, nevertheless every now and then she rightly takes issue with their interpretation of a passage. In the conclusion to the chapter attention is drawn to two recurring themes that are common to these three groups of texts: firstly, the educative role accorded to the angels; and secondly, their even more important liturgical function, giving praise to God. In this second function, they furthermore act as role models to human beings (an aspect reflected in introductions to the Sanctus in the liturgy).

The final chapter, entitled 'Angels and human prayers' is very largely concerned with the *qedushah* and the *sanctus*. This section, which includes discussions of the recent studies of the Sanctus by Winkler, Spinks and others, will be of considerable interest to liturgical scholars. In the course of the discussion it is argued that the regular addition of 'and heaven' to the text of Isaiah 6:3, found in the Sanctus of all the anaphoras, is not a Christian innovation, as is usually thought, but has antecedents in some Jewish texts.

Although here and there one feels there is a certain awkward tension in the writing between history of scholarship on a topic, and discussion of the topic in its own right, Tuschling has nevertheless made a useful contribution to the sub-

ject as a whole, and throughout her book many illuminating and worthwhile observations are made. There are a few matters on which one might have hoped for rather more discussion, in particular the reasons lying behind the dramatic change in the interpretation of the 'sons of God' in Genesis 6:2, from angelic beings to the Sethites, which seems to have taken place in the first few centuries AD; the older interpretation, so prominent in Enoch, is fiercely rejected by Ephrem (among others) on a number of occasions. Though the interpretation as Sethites, widespread in Syriac (and other Christian) writers, is not found explicitly in Jewish sources until a late period, a passage in Josephus' *Antiquities* (I.69-71) on the Sethites' knowledge of astronomy, suggests that in some Jewish circles at least, they had already taken over from the Watchers.

There is the occasional passing misconception, such as p. 63, where it is implied that the Arabic and Persian Diatessarons are fragmentary, and a few misprints in the Hebrew and Syriac can be found (the Hebrew quotations on pp. 132-3 in particular have suffered in this way), but for the most part these should not seriously mislead (that on p. 163, however, with *'br* instead of *'bd*, gives quite the wrong sense to the end of the stanza of Ephrem's *Nat.* 6.24, although the accompanying translation by Beck helps to alert the reader to this).

Finally, it might be noted that Tuschling has more recently rendered another service, as the translator of G. Stemberger's *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century* (2006).

S. Brock

Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice, a cura di, *Sede Apostolica Vacante*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 259, € 60,00.

Except two popes all the other popes of the twentieth century (Pius X, Pius XI, Pius XII, John XXIII, Paul VI and John Paul II) issued special laws regarding the vacancy of the apostolic see and the election of a new bishop of Rome. Thus Pope John Paul II promulgated the apostolic constitution Universi Dominici Gregis, dated 22 February 1996. But this legislation has already been revised in part by his successor Benedict XVI with a motu proprio apostolic letter dated 11 June 2007. Perhaps it is not too hazarded to say that even this is not likely to be the last in the series of papal legislation on papal election.

The present volume under review contains the text of the above mentioned apostolic constitution Universi Dominici Gregis (UDG), in Italian; besides it presents two allied liturgical texts for use during the vacancy of the Roman see, Ordo exsequiarum Romani Pontificis and Ordo rituum conclavis, both published in 2000. These two liturgical texts are illustrated with citations and are explained with ample historical and liturgical commentaries. The new texts are qualified as remarkable for their simplicity, biblical resonance and symbolism.

The Roman see becomes vacant with the death of its incumbent the pope. The historical study about the death of the Roman Pontiff (by Ottorino Pasquato) winds slowly into the subject with an account of the early persecutions of the

Christians in the Roman empire, in which the Apostles Peter and Paul died. This is to spread the canvass a little too wide. After the age of the persecutions, among the various ways in which the popes died there are stories of poisoning. Four such cases are mentioned (Alexander VI, Leo X, Clement VII and Clement XIV) and are quickly disposed off as unsubstantiated stories. But this is to be too expeditious. The case of Pope Clement XIV, for example, has been re-examined in the light of new documents by Professor Onorato Bucci, "Gesuitica," *Apollinaris* 67 (1994) 709-762, a detailed and rigorous study, whose curious title seems to have deflected the attention of Pasquato. Citing the manuscript report of a doctor who took part in the autopsy conducted on the day after the pope's death, the study concludes "il Papa è stato avvelenato" (p. 742). This conclusion goes against that of Pastor in his *History of the Popes*, but clears the Jesuits of the once widespread suspicion of poisoning Clement XIV. Poisoning of princes and other potentates was quite a medieval Machiavellian practice; Christian piety does not seem to have been quite a potent protection against the poisoning of popes. There are snatches of interesting narratives of curious episodes in our volume. At the death of Pope Innocent XI three arches of the Colosseum collapsed. News of the death of Benedict XIII was not divulged till the popular flurry of the carnival celebrations came to an end. Urban VII was pope only for twelve days. There are also some humorous anecdotes like Pope Clement XI, who recovered from his mortal sickness and received with good humour the cardinals already come from far for the conclave; the pope gave a homily about the women come to the sepulchre to anoint with unguents.

The entire text of the apostolic constitution UDG is reproduced in the appendix (167-193) preceded by two chapters of commentary from the canonical standpoint by Piero Giorgio Marcuzzi and Sabino Ardito. The commentary is clear; often it is but a summary of the law or its reproduction in other words. It duly stresses the novelty of restricting the manner of election by secret voting (scrutinium) excluding election "per acclamationem seu inspirationem et per compromissum" (UDG 62), all relics of the past, contingent products of circumstances not constituting however permanent tradition.

Perhaps it is unrealistic to expect a semi-official work as the present one to be critical of the documents it presents. But Pope Benedict XVI has introduced a change recently in the UDG, which is virtually an authentic criticism of it. With his apostolic letter motu proprio "De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis" (11 June 2007) the successor of John Paul II has changed the law about the final voting after eleven days and a total of thirty-four unsuccessful ballotings. According to UDG 75 in the thirty-fifth balloting the regular two-thirds majority ("qualified majority") was not required and the election was to be final with an absolute majority (half of the total plus one) of votes. The new law excludes this bail out expedient and requires the same qualified majority of two-thirds of votes in the final balloting as well, which is to be between the two candidates who scored highest in the previous balloting. For critics there will be little difference in pontifical prestige to be elected with an absolute majority or a qualified majority *after failing to be elected in thirty-four bal-*

*lotings*. Moreover, whether this change which excludes the common expedient of a bail out with an absolute majority risks protracting the papal election indefinitely, as has happened not seldom in the past, it will be for the future to tell.

Perhaps even more serious is the failure of the commentary to note a lacuna in the UDG, which like its predecessors does not consider *de sede Romana impedita* owing to invalidating sickness, because of which the patient cannot act humanly. Contemporary history knows quite a few cases of people in deep coma or having only a vegetarian life but are kept alive thanks to modern medical machinery. If this were to happen to a pope, is the Roman see impeded? Expert opinion is divided and there is no doctrinal consensus in canon law. This lacuna in law and doctrine is perilous and can draw the Church into a serious crisis comparable to the Western schism, as has been observed in a scholarly article by James Provost, "De sede apostolica impedita due to incapacity," in *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, a cura di A. Melloni et al., Bologna: Il Mulino, 1996, 101-130. A shorter version of this study appeared also in *America* (June 3-10, 2000) 15-18, "What if the Pope Became Disabled?" Our volume seems to be unaware of this complex question. Even the new reform of Pope Benedict XVI does not address this lacuna of UDG regarding the disabled pope. The present volume under review was perhaps in a privileged position to point out and discuss this lacuna so as to bring it to the notice of Pope Benedict XVI, who could then have addressed it in his motu proprio and forestalled a danger which all who love the Church would want to see legally averted.

G. Nedungatt, S.I.

## SCRIPTA AD NOS MISSA

AAGESON, James W., *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church* [Library of Pauline Studies], Hendrickson, Peabody, MA, 2008, pp. 235, US$24.95, £12.99.

ABBASS, Jobe, *The Consacrated Life. A Comparative Commentary of the Eastern and Latin Codes*, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa 2008, pp. 513, C$ 54.00; US$ 52.00.

*Doctrina* ADDAI / *de imagine Edessena – die Abgarlegende / das Christusbild von Edessa*, übersetzt und eingeleitet von Martin Illert [Fontes Christiani 45], Brepols, Turnhout 2007, pp. 372, € 42,90.

AGATI, Maria Luisa, *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana* [Suppl. 24 al Bollettino dei classici – Accademia Nazionale dei Lincei], distribuzione Bardi editore, Roma 2007, pp. 210, € 50,00.

ANGELO COMNENO, Simonetta, *Storia e genealogia della Imperiale Famiglia Angelo Comneno Ducas o Angelo Flavio Comneno Ducas* [Saggi, Studi, Testi], Accademia Angelica Costantiniana di Lettere, Arti e Scienze, Roma 2007, pp. 222 e 6 tavole.

ARGÀRATE, Pablo, *Feuer auf die Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen* Hereditas 25], Borengässer, Bonn 2007, pp. XXVIII + 279, € 34,00.

BACCI, Michele, a cura di, *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale* [Seminari e convegni 12], Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 409, € 30,00.

BACCI, Michele, *San Nicola – Il grande taumaturgo* [Storia e Società], Editori Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 258, € 19,00.

BEIHAMMER, Alexander, Hg., *Griechische Briefe und Urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrerzeit.* Die Formularsammlung eines königlichen Sekretärs im Vaticanus Palatinus Graecus 367 [Zyprisches Forschungszentrum – Quellen und Studien zur Geschichte Zyperns LVII], Livadiotis, Nicosia 2007, pp. 434 + 5 Abbildungen, s.i.p.

BERGER, Michel – André JACOB, *La chiesa di S. Stefano a Soleto*, Argo, Lecce 2007, pp. 150, € 30,00.

BEYLOT, Robert, (Cur.), *La gloire des Rois ou l'Histoire de Salomonet de la Reine de Saba* [Apocryphes 12], Brepols, Turnhout 2008, pp. 491, € 46,45.

BLANCHET, Marie-Hélène, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin* [Archives de l'Orient Chrétien 20], Institut français d'études byzantines, Paris 2008, pp 539, € 80,00.

DAUZAT, Pierre-Emmanuelle, *Giuda. Dal Vangelo all'Olocausto* [I testimoni della fede], Edizioni Arkeios, Roma 2008, pp. 226, € 17,50.

DROBNER, Hubertus R., *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, translated by Siegfried S. Schatzmann, Hendrickson, Peabody, MA, 2007, pp 632, US$ 44.95; £ 24.99.

FABRIS, Carlo, *Fare verità nella carità*, prefazione di T. Bertone, Cantagalli, Siena 2007, pp. 336, € 23,00.

FEE, Gordon D., *Pauline Christology: an exegetical-theological study*, Hendrickson, Peabody, MA, 2007, pp. 707, US$ 39.95; £ 22.99.

FERRERO, Michele – Roberto SPATARO, Edd., *Saint Paul – Educator to Faith and Love*, Studium Theologicum Salesianum "SS Peter and Paul", Jerusalem 2008, pp. 230, s.i.p.

FLORENSKIJ, Pavel A., *Iconostasi. Saggio sull'icona* [Hermes 15], Medusa, Milano 2008, pp. 159, € 14,80.

GIAMBELLUCA KOSSOVA, Alda, *Alle origini della santità russa*, San Paolo, Cinisello B. 2007, pp. 255, € 14,50.

GONNEAU, Pierre, *À l'aube de la Russie moscovite Serge de Radonège & Andrè Roublev. Légendes et images (XIVe-XVIIe siècles)* [Bibliothéque russe de l'Institut d'Études Slaves T. CXIV], Institut d'Études Slaves, Paris 2007, pp. 367, € 24,00.

IOHANNIS CHRYSOSTOMI *de Davide et Saule homiliae tres quas edidit* Francesca Prometea BARONE [CGSG 70], Brepols, Turhout 2008, pp. 83, € 85,00.

LAMBERZ, Erich, Ed., *Acta Conciliorum Oecumenicorum* III/1: *Concilium Universale Nicenum Secundum, Concilii Actiones I-III*, de Gruyter, Berolini – Novi Eboraci 2008, pp 281, € 198,00.

LARCHET, Jean-Claude, *L'iconographie et l'artiste*, Cerf, Paris 2008, pp. 167, € 19,00.

MAGOCSI, Paul Robert, *The People from Nowhere*, V. Padiak Publ., Uzhhorod 2006, pp. 120, $ 24.50.

MAGOCSI, Paul R., *Ukraine: An Illustrated History*, University of Toronto Press, Toronto 2007, pp. 336, $ 75.00; £ 48.00.

*Metodologia, insediamenti urbani e produzioni* [Daidalos 9], Università degli studi della Tuscia, Viterbo 2004, pp. 641, s.i.p.

PIERACCINI, Paolo, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa*. La dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca Mons. Giuseppe Valerga (1847-1872) [Studia Orientalia Christiana. Monographiae 15], The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo-Jerusalem 2006, pp. 677, s.i.p.

PRAGENSIS, John Th., *Gita latine* (The Bhagavadgita in Latin), Vismaya Press, Copenhagen 2009, pp. 70, £ 12.00.

RAMELLI, Ilaria, a cura di, *Atti di Mar Mari* [Testi del Vicino Oriente antico 7,2], Paideia, Brescia 2008, pp. 234, € 25,80.

RUYSSEN, Georges-Henri, *Eucharistie et Œecuménisme*, Cerf, Paris 2008, pp. 822, € 48,00.

SOLOVIEV, Vladimir, *I tre dialoghi e Il racconto dell'Anticristo* [I rombi], Marietti, Genova – Milano 2007, pp. 281, € 12,00.

SPAGNESI, Piero, *Chios Medioevale*. Storia architettonica di un'isola della Grecia Bizantina, Casa Editrice Università La Sapienza, Roma 2008, pp. 259, € 25,00

STAVRAKOS, Christos – Alexandra-Kyriaki WASSILIOU – Mesrob KRIKORIAN, (Hrsg.), *Hypermachos. Festschrift für Werner Seibt zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008, pp. 322, € 78,00.

TEULE, Herman, *Les Assyro-Chaldéens – Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie* [Fils d'Abraham], Brepols, Turnhout 2008, pp. 239, € 29,00.

THOME, Felix, *Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia* [Hereditas 26], Borengässer, Bonn 2008, pp. XXIX + 463, € 48,00.

VANNI, Ugo, *L'uomo dell'Apocalisse*, Edizioni AdP, Roma 2008, pp. 469, € 25,00.

VISCUSO, Patrick Demetrios, *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2008, pp.

WITTE, Bernd, *Die Sünden der Priester und Mönche - Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104-154 der Pierpont Morgan Library – der sogenannten Apokalypse des Pseudo-Athanasius*, Teil 2: *Kommentar* [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 13], Oros Verlag, Laer 2009, pp. 391, € 60,00.



VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24 3 1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 15-IV-2009 — Cyril VASIL', S.I., Rector Pont. Inst. Or

Composizione Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di maggio 2009 presso la Tipolitografia 2000 s a s
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma), via Trento, 46
tel -fax 06/9410473, E-mail: info@tip2000 it

## RECENSIONES



## INDICATIONES